ACTA UNIVERSITATIS LUNDENSIS.

LUNDS UNIVERSITETS ÅRS-SKRIFT.

TOM. XX.

1883—84.

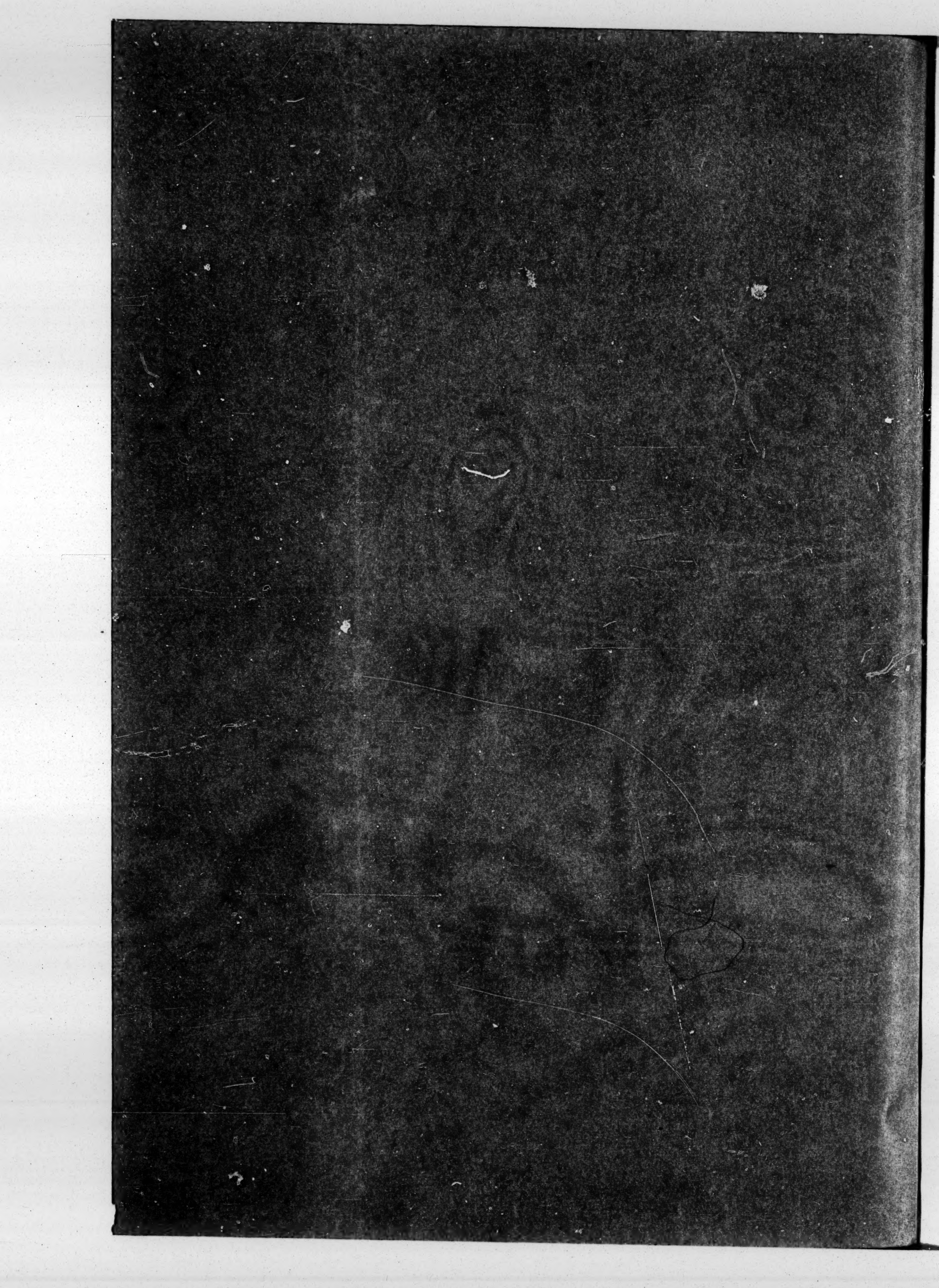
THEOLOGI.

LUND, 1883—84.

FR. BERLINGS BOKTRYCKERI OCH STILGJUTERI.

DISTRIBUERAS GENOM C. W. K. GLEERUPS FÖRLAGSBOKHANDEL I LUND.

Tom. XX utgifves i 4 Afdelningar:
I. Theologi.
II. Rätts- och Statsvetenskap.
III. Philosophi, Språkvetenskap och Historia.
IV. Mathematik och Naturvetenskap.



ACTA UNIVERSITATIS LUNDENSIS.

LUNDS UNIVERSITETS ÅRS-SKRIFT.

TOM. XX.

1883—84.

LUND, 1883—84.

FR. BERLINGS BOKTRYCKERI OCH STILGJUTERI.

DISTRIBUERAS GENOM C. W. K. GLEERUPS FÖRLAGSBOKHANDEL I LUND.



LUNDS UNIVERSITETS ÅRS-SKRIFT.

TOM. XX.

FÖR LÄSÅRET 1883—84.

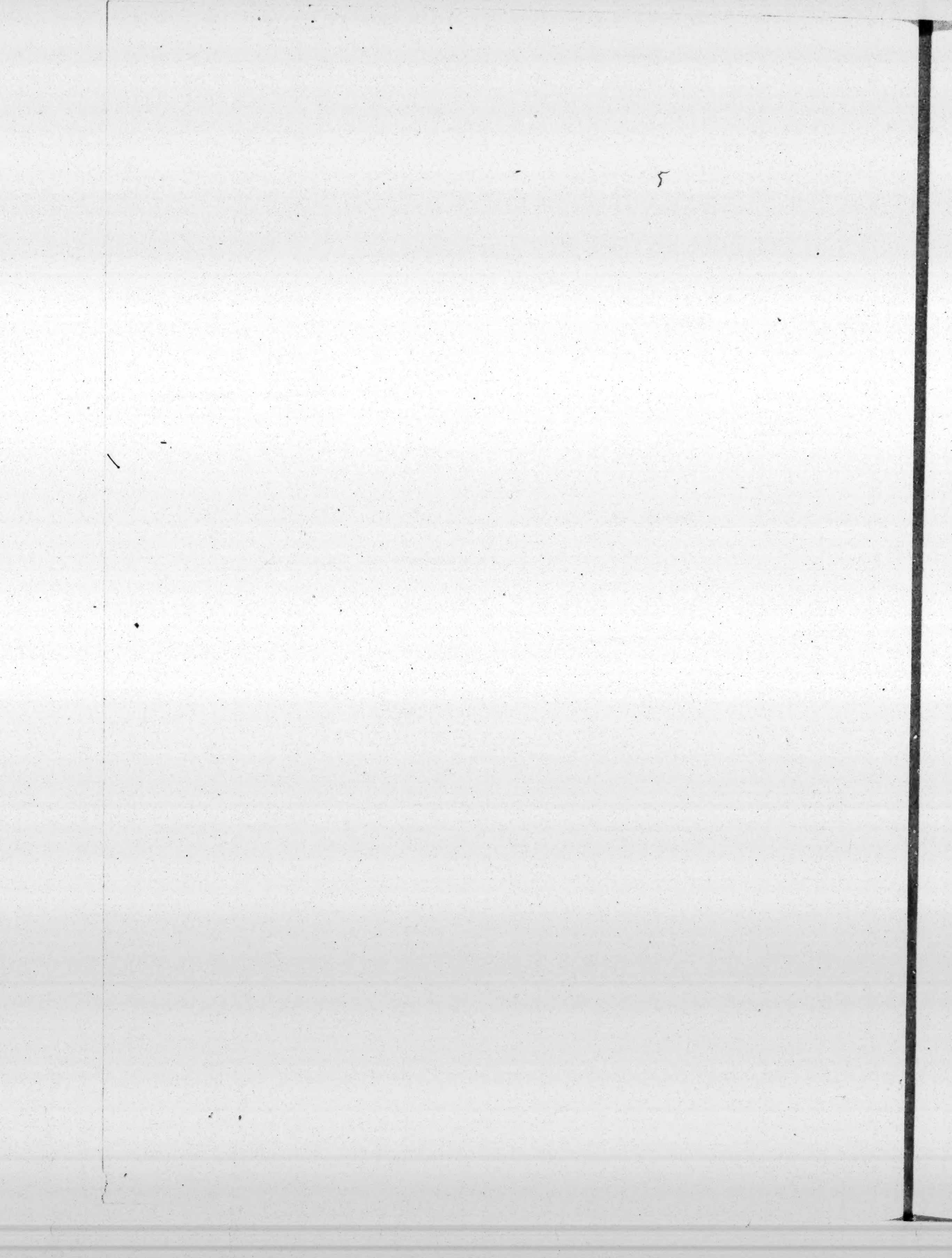
I.

THEOLOGI.



Innehåll:

(Afdelningen för Theologi.)



Om formeln ande och sanning

af

C. W. SKARSTEDT.

Näppeligen gifves det någon af alla den heliga Skrifts så mångfaldiga syzygier, hvilken så ofta kommer til användning ej blott i det populära, utan ock i det vetenskapliga språkbruket, som denna johanneiska (Joh. 3, 23. 24.), och föga fattas at *α καί π* (*ἀλήϑεια καὶ πνεύμα*) kan iklädas samma dignitet, som *α και ω*. Den antager mellertid karaktären af en biblisk theologisk formel, en af det mäst, för att icke säga allt, omfattande slag. För at närmare inse detta, måste vi inledningsvis betrakta formeln för hvad den först är, en hendiadyoin, alltså en åtskilnadsenhet, och betraktelsen blifva, att börja med, en filologisk; vidare skärskåda den med belysning af andra och närbeslägtade enheter i dylogisk form, alltså ur exegetisk synpunkt; slutligen förmedlad af kyrkans begrepp, i hvilket alla theologiska föreställningar och momenter upgå och afsluta sig, alltså såsom en dogmatisk så väl som kyrkohistorisk potens.

At vi hafva at göra med en hendiadyoin, innebär att de båda potenser, af hvilka den sammanslutes, måste först fattas i deras åtskilnad, och sedan i deras vexelverkan, ur hvilken derpå deras organiska enhet följer. Klart är, at de i Christi mun utgöra ett, men lika klart, at de ej få betraktas såsom ett enahanda, som utan vidare gå up i hvarandra: utan så snart de skola fattas dialektiskt, måste de fattas i en dialektisk åtskilnad, liksom en dialog dem emellan per quandam quasi prosopoeiam. Åtskilnaden fordrar, att man särskildt gör sig frågorna: hvad är ande, och hvad är sanning? Men hvilkendera först? Textsammanhanget synes svara: för den förra, enär deductionen af det hela ut-

går derifrån at Gud är en ande; men deremot: den senare, enär i formeln tydligen ligger uttaladt, at man ej kan komma til det rätta begreppet af ande, förr än man gjort sig reda för det epexegetiskt tillagda sanningsordets; ty *ἐν πνεύματι* har påtagligen ett polemiskt syfte, rigtadt mot en religionsuppfattning, som sätter sig fast uti det yttre, sinliga, ceremoniella (jfr Meyer), hvilken först visar sig i sin andelösa tomhet, sedan sanningens fulla begrepp blifvit vunnet. Detta styrkes ock af sjelfva Pilatifrågan, ty med honom kunde Christus väl tala ett ord om sanning, men ej, såsom med samaritqvinnan, hvilkens sinne redan var derför öppet, om ande; hvaraf ses, at sanningsfrågan alltid måste vara en föregående, propedevtisk för andefrågans framställning. Alltså först: hvad är sanning? Denna hufvudfråga har blifvit besvarad, såsom den otvifvelaktigt bäst kan besvaras, med anagrammet på just Pilati ord: quid est veritas: ille qui adest; såsom ock Christus sjelf säger: Jag är vägen och *Sanningen* och lifvet; hvarvid vi, liksom till ytterligare styrka för den valda "ordningen af frågorna", erinra, hvad som blifvit sagdt om kyrkans ande, at "hennes idé, ande, *lif* är just ett, lifvet är blott andens omedelbara existens och anden idéens sig sjelf mäktiga energi". Han har ock sagt sig skola sända "sanningens ande", och dermed är ock den frågan fullkomligast besvarad hvad är ande? Begges högsta uppgift är nu en enhet, utan hvilken den inom deras ram inneslutna begreppsmångfalden bortdunstar ins Blaue hinein. Men innan man kommer til denna höjdpunkt af svaren, måste man, för at på dialektisk väg hinna den, först nedstiga til ordens filologiska vigt och, så at säga, fysiska betydelse. Och då kommer man, hvad först sanningen beträffar, til den redan af Cicero angifna af convenientia rerum naturæ eller verborum cum re ipsa, hvilket just är en convenientia ipsius vocis *αλήθεια,* motsvarande אמת, ursprungligen ett bygnadsord, som betyder en fast grundläggning, en grundval, en basis för hvad derpå skall upföras, alltså ordet för en helig systematik. I arbetet för at finna det fulla sanningsbegreppet, som alltså är vi vocis ett bygnadsbegrepp, i detta arbete, i denna tankeverksamhet, som redan i kraft af menniskans naturliga sjelfmedvetande, hvilket drifver henne dertil, då det gör henne til en sanningssökare, hvartil hvar och en är född at vara, är ett reflexionsarbete, i det hon måste reflectera på verlden, så väl den som är en makrokosmos, som på sig sjelf såsom en mikrokosmos, kan tanken ej hvila, förr än hon funnit denna hvila i Gud, i den store byggmästaren sjelf. Hennes samvete, hennes djupaste sjelfmedvetande, är ock tillika ett Gudsmedvetande. Om något står för menniskan, förutsatt at hon med allvar följer samvetsdriften och söker ett sanningsfäste,

såsom ett gifvet fast, så är det Gud, den personlige Skaparen, som gifvit henne, såsom natur och menskliget d. ä. naturlig personlighet, så väsen och tilvaro, och dermed i evig kärlek gifvit sig sjelf til urgrund och urkälla för det sanna menniskolifvet. Hela verldsbygnaden och närmast menniskans egen tilvaro är alltså en spegelbild af Guds tilvaro och sanning. Lägg härvid tillsamman det som i Ebr. 1. säges om hvad vi i tron besinne om verldens tilvaro, med det som i samma bref (c. 11.) säges, at den som vil komma til Gud, måste tro at Gud är, nämligen icke blott hans existens, utan at han är den han är i alla sina egenskapers sanning. Är detta således redan på kosmologisk väg "ett fast ord": vi hafve nu ett ännu "fastare" (βεβαιότερον) "det profetiska ordet" (2. P. 1, 19.), den eminent så kallade uppenbarelsen, genom hvilken och genom tron, som omfattar den, vi först fullt "besinne" (νοοῦμεν), at verlden är gjord genom Guds ord (genom hans Warde, ῥήματι τοῦ θεοῦ, Ebr. 11, 3.) och genom hans muns anda; hvad den fulla sanningen är, är alltså kändt, då vi lärt känna uppenbarelsen såsom "sanningens ord" (Jac. 1, 18.), som är "vår frälsnings evangelium" (Eph. 1, 13). Ty det derur flytande begreppet af evangelismus är den sig sjelf fullt mäktige christeliga religionens ande d. ä. han är den chr. religionen sjelf, försåvidt hon bevisar sig såsom christenhetens af sin sanning medvetne ande.

Men at på bägge de angifna stadierna känna Gud och sanningen i honom, specifikt "sanningen i Christo" (Eph. 4, 21. grt.), är at känna honom tillika såsom ande. Guds begrepp vore lika tomt och abstract, som begreppet menniska, om det icke fattades såsom ett andebegrepp, och den hvila, vi nyss omnämnt, inbegriper just detta; ty ande är vi vocis ett rörelsebegrepp, anden är, om man skall försöka återgifva detta ord, rörelsekraft, såsom det i sjelfva verket återgifves, så ofta vi finna πνεῦμα sammanställdt med δύναμις, och der det i Skriften är predicerадt om Gud, sker det ytterst så, at hans verksamhet sammanfaller med hans hvila, sammanfaller liksom רוח med נוח (jfr t. ex. Jes. 11, 2.). Lika omedelbart det för menniskans sjelfmedvetande är klart, at hon sjelf är ett så väl ande- som själsbegåfvadt väsen och at, i det hon reflekterar, det är hennes reflekterande ande som är i verksamhet, är det ock klart, at Gud är en ande, med andra ord, at hon undfick anden af Gud, och öfver naturen, hvilken i den menskliga organismen utvecklade sin blomkrona, upgick medvetandets ljus. I den menskliga själen, denna allt jordiskt lifs bränpunkt, har den creaturlige andens medvetande sitt sjelfständiga centrum, der är det sjelfmedvetande. Detta hennes sjelfmedvetande såsom andens verk af Gud är tillika

sjelfbestämning, "det andliga vardandets makt, menniskans sig sjelf i sitt väsen uppfyllande frihet", såsom Julius Müller uttrycker det. Men hvad hon är och måste finna sig vara relativt, det är och måste Gud finnas vara absolut, den absolute anden. Egentligen heter det på anförda ställe: "ande är Gud"; och då prädicatet står med stort eftertryck förut, så antydes dermed, at Guds andevara icke är en egenskap jämte andra, icke ett attribut, utan en väsensqualitet; utsagan är absolut emfatisk: det är, så at säga, Guds absoluta prärogativ at vara ande, innehåller derföre närmast en motsats mot hvarje beroende af rum och tid, och hvad det positiva innehållet närmare vidkommer, derom mera längre fram. Gud är såsom ande absolut sjelfmedvetande eller absolut vetande om sitt eget af honom i absolut frihet satta vara och lif. Menniskan är icke ande, utan har ande i sig, i sin kroppslighet. Är nu ock menniskans sjelfmedvetande i grunden ett med hennes Gudsmedvetande, så är det dock redan den personlige andens fria verk, at hon erkänner denna väsentliga enhet; just derigenom utvecklar hon sig fritt, at hon gör gudsmedvetandet, hvilket hvilar i hennes andes innersta, alltså fördoldaste, djup, och det hon kunde undandraga sig, til sitt sjelfmedvetandes fullaste innehåll. Anden, vi tala här först om menniskans ande, vore ej ande d. ä. hade intet förnuft, "förmåga af idéer", såsom man ju vanligen omskrifver förnuftet, derest hon icke i sitt sanna sjelfmedvetande kunde öfverskrida den historiska totalutvecklingen och bemägtiga sig den högsta idéen, och hvad vore denna, om icke det at Gud är en ande? Dermed är då sagdt, at den menskliga anden kan genom den gudomlige anden blifva så fri, at han, buren af den eviga sanningen, upsvingar sig öfver tidens skrankor och i en blick af den lefvande idéen skådar sig sjelf, såsom han i vardande och utveckling fulländar sitt för evigheten bestämda lif genom det förflutna, närvarande och tillkommande. Förnuftet har nämligen först såsom natur sin nödvändighet, och sedan ock såsom ande sin frihet; men denna är först i full mening "Guds barns härliga frihet" på den grund at "alle de som drifvas af Guds ande, de äro Guds barn". Ty, hvad ock är en hufvudsaklig vinning, hvilken den nyare vetenskapen bragt til det allmänna medvetandets ljus, denna sanning, at anden är och förblifver ande och kan äfven i sina åtskildaste fenomener icke förneka sig sjelf, med ett ord andens immanens, varder först på sådant vis begripen, så vidt en "ande" kan "begripas", i sin rätta grund, hvilket åter är att begripa den i sin sanning. Men skall detta ske, måste man utgå från bådas åtskilnad, hvilket endast låter sig göra, så snart och så länge andens begrepp fattas såsom enhet af gudomlig och mensklig

ande, anden följaktligen tänkt i den utvecklingsprocess, vid hvilken menniskan, då hennes sjelfmedvetande är tillika sjelfbestämning, kan bestämma sig antingen för eller emot sanningen, för eller emot sitt sanna väsen. Andens sanna förhållande til sanningen sätter lika litet en söndring, som förblandning, utan blott en i begreppet gifven åtskilnad, hvilken bevisar sig såsom en icke blott formal, utan sannt organisk, derigenom at den likmätigt öfvervinner både den oförmedlade identiteten och tänkta söndringen samt omsätter sig til vexelverkan.

När nu talet blifver om andens verksamhet i den specifika betydelsen af nådeverkning, så är af nöden at tilbakavisa föreställningen om en förblandning eller förvexling af andens begrepp, då man erinrar, at "Gud är en ande" och dock nämnes åtskild från Gud, "Guds ande". Detta antager nämligen karaktär af motsägelse, så länge man blifver stående vid den omedelbara åskådningen. Men motsägelsen försvinner, när man besinnar, att det ännu icke är andens begrepp, men blott de första åskådliga dragen af dess ursprungliga karaktär, vi här hafve för oss; at den lefvande åskådningen alltid måste underförstå det ena, när den sätter det andra, enheten när den sätter motsättningen, och omvändt; at t. ex. uppenbarelsen på den gammaltestamentliga ståndpunkten blifver abstract stående vid anden såsom mellanväsen, "Gud är en ande", men på den nytestamentliga visar anden concret såsom differentierad personlighet, uppenbarad och sänd af Christus, gudamenniskan, i och genom hvilken först denna differentiering kunde komma till stånd: på den gammaltestamentliga är anden, gudomsväsendet så at säga i sin allmänna sjelfhet, det första, och ordet, uppenbarelsens särskilda uttryck, det andra; på den nytestamentliga är ordet, Christuslifvet i hela dess åskådlighet och individuella bestämdhet, deremot det första och anden det andra. Denna sista instans kunde synas gjord för at åter styrka den följda ordningen för frågorna hvad sanning och hvad ande är; nog af: Christus uppenbarar anden, att anden igen kan uppenbara honom, förklara hans lif för de troende. Om nu åtskilnaden kan så tänkas til och med der det är fråga om anden i sin högsta personliga potens, at "anden vitnar, at anden är sanningen" (1 Joh. 5.), så måste den ännu mer tänkas så, der förhållandet är af menniskoanden såsom subjectivitet och den objectiva sanningen; och om en vexelverkan der är tänkbar, måste den vara det ännu mera här. Denna vexelverkan visar sig nu deri, att då sanningen tränger in på menniskans ande, för at tränga sig in uti den, han kan och skall tränga in i sanningen och låta sig af densamma helt genomträngas, på samma gång genomträngas af och så at säga förmälas med den i den objektiva sanningen immanenta gudomliga an-

den. Så vinner den påverkade menniskonaturen med sin fulla sanning ock sin fulla kraft. Alla naturliga anlag och gåfvor blifva nu genom den gudomlige anden helgade, upfyllda, förklarade til egentliga gudomliga nådegåfvor, charismata, hvilka först i sanning kunna upfylla den i den naturliga lagen gifna bestämningen, och menniskonaturen blir, så at säga, uphöjd öfver den blotta naturligheten, menniskan blir ett nytt creatur (*καινή κτισις*), som i sanning kan lefva för Guds rike. I detta sammanhang behåller det sin fulla rätt, som så ofta höres uprepadt, at en menniska är sann i den mån hon är naturlig; men hon kan ej heller blifva det utan en organisk vexelverkan, såsom mellan natur och sanning, så mellan sanning och ande. Ty så naturlig, at hon är fullt sann, kan menniskan ej blifva, med mindre hon ur den syndiga naturligheten och dess såsom sådan alltid mer eller mindre konstlade och dubbla väsen uttages genom sanningen af den hel. ande och omdanas til en sant andelig menniska. Så säges det med lika och ännu fullare rätt, at den andeliga menniskan är den sanna och naturliga, den sannt naturliga, i det sanningskärlek blifvit hennes andra natur. Det nämligen, som ännu til följd af det så kallade väsentliga Guds beläte kan kallas naturens sanning har då blifvit förverkligadt genom den vexelverkan, i hvilken anden ej blott verkar medelst det objectiva sanningsordet, utan ock begagnar sig af de naturliga anlagen och gåfvorna til den omdaning, i hvilken Guds beläte hos människan uprättas och restitueras.

I denna restitution, vunnen i den af anden verkade och sanningen omfattande tron samt vunnen alltmer uti en så kallad daglig förnyelse, sammansluta sig de båda begreppen til enhet, hvilken ytterligare kan betecknas genom tvänne dem summariskt motsvarande och dertil samljudande, då vi til det af charisma nu foge det af chrisma. Ty chrisman, den allmänna smörjelsen, beteckningen för complexen af den hel. andes gåfvor och verksamhet, är i sin individualisation just charisman, nådegåfvan i den enskilte, och i denna enhet af ande och sanning, som förmedlar sig i ständig vexelverkning båda emellan, fulländar sig menniskans förhållande såsom christen, hennes *εἶναι ἐν τῷ Χριστῷ*, och dermed allas deras, åt hvilka charisman blir gifven, hvar och en i olika mått, motsvarande hvars och ens individualitet til allas gemensamma vexelverkande gagn.

Den förmedlingsväg vi nu följt för vinnande af det fulla begreppet, då af enheten mellan ande och sanning i dess rikaste potens, är i sjelfva verket densamma, som Christus sjelf följer och visar oss i sin framställning för den

samaritiska qvinnan. Kasta vi en regressiv blick derpå, så sannar det sig närmast i det slut, til hvilket Christus ex concessis kommer, dels om οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ, dels om πνεῦμα ὁ θεός. Närmast derförut finne vi för det förra en öfvergångslänk i ἀληθέσ (v. 19. i stället för det föregående καλῶς: detta sade du skönt, vackert, liksom förblommerande, undvikande, och: detta sade du sannt, med naturlig sanning), och för det senare en förberedelse i allt det han sagt om det lefvande vattnet. Ty at det han sade om detta vatten, "det sade han om anden, som de få skulle som på honom trodde" (hvarvid i förbigående må erinras, at begreppen "tro" och "sanning" äro ursprungligen ett, hvarom mera infra), har han annorstädes disertis verbis förklarat (Joh. 7, 39.). Det var så långt ifrån at qvinnan kunde fatta det, at det blir, hvad det til en början för henne, såsom för hvar och en, måste blifva, en gåta, som först senare kunde få sin lösning; också är det derför särdeles påaktansvärdt, at πνεύμα och ἀλήθεια sättas här utan, icke såsom 1, 17. och framdeles med den bestämda artikeln. Början til en sådan lösning ligger nu i det Herren säger om sanningen och i den fortsättning af samtalet, på hvilken han inlåter sig med den anledning, han gifvit henne, at yttra derom sina tankar. Dem yttrar hon, åter undvikande så mycket tils vidare ske kunde, udden af Christi praktiska tillämpning och hans ἀληθέσ, med omrörande af skilnaden mellan de olika religionsupfattningarne och deras localiteter (då v. 23. tydligtvis säger at Gud derför at han ej dervid är bunden betecknas såsom ande). I motsatsen til båda, så väl til judarnes particularism, som samariternas latitudinarism, framställer Jesus den sanna universalism, han är kommen at stifta såsom den, genom hvilken ej blott nåd och sanning, utan nåd*en* och sanning*en*, är kommen. Lika klart det är, hvad äfven samariterna medgåfvo enligt den gemensamt erkända källan i Gen. 49. (Jacobsordet der om ישׁע, hugfästadt här vid Jacobsbrunnen), at "frälsningen (σωτηρία) är af judarne", lika tydligt, at det Herren här säger om *Fadren*, syftar derpå, at samariterna, som ej ville finna sig vid judarnes particularistiskt fattade gudsbegrepp, omfattade det allmänna begreppet om Gud såsom "allas fader", således äfven deras, äfvensom det framgår af Jesu ord om Gud såsom ande, at de plägat åberopa detta såsom grund för sin abstracta religionsuppfattning. En viss spiritualismus är derföre hos dem omisskänlig, äfven om de carmina samaritana, Gesenius til bevisning derom utgifvit, sakna all giltighet (jfr Tholuck til d. st.) och äfven om vi icke deraf vilja, såsom Tholuck eljest gör, sluta til en större benägenhet hos dem för Jesu lära, än hos judarne. Äfven om dessa deras föreställningar om Gud såsom ande och

fader kan Jesus antagas hafva latent sagt sitt τοῦτο ἀληθὲσ εἴρηκας. Men desto skarpare framträder hans οὐκ οἴδατε. Ty sanningen fattades dem desto mer, som de, all spiritualism likmätigt, sprungo öfver profeterna, uplöste bandet mellan lagen och profeterna, för at blott fasthålla Mose lag och dessutom icke ens antogo denna fullständig, utan förfalskade den delvis, såsom med Garizims insättande i st. för Ebal. Derpå syftar kanske ock Sekemsnamnets omskrifning (af judar) til Sikar i betydelsen af שקר (lögn), så at detta namn skulle kännteckna hela den samaritanska religionsbekännelsen; och vi erinre til yttermera visso om den rabbinska satsen, at אמת (hälst dilatabelt skrifvet) har jämna bokstäfver, emedan sanningen går på jämna och stadiga fötter, שקר åter med ojämna, emedan lögnen har en haltande gång. Korteligen, vi föranledas af allt at fatta Jesu ord "i anda och sanning" från början såsom polemiskt rigtade både mot judar och samariter: mot judarne, i det de hade sanningen men saknade ande; mot samariterna, emedan de åberopade anden utan at hafva sanningen, så at på ingendera sidan fanns öfver hufvud taget ἀληθινοὶ προσκυνηταί, som först genom Jesu lära och ande skulle upstå. Detta är då den klyfta, på hvilken vi skola fästa en genomgående upmärksamhet, sedan vi först sökt visa, huru det positiva innehållet af den storslagna formeln bevitnas genom en del andra utsagor af Jesu mun. Märkligt är, at då Johannes uprepar så många andra af honom använda syzygier, han egentligen endast en gång använder den anförda, blott at en analogi til densamma förekommer i ὁ ἅγιος κ. ὁ ἀληθινός (Apoc. 6, 10.); der den anföres kan den alltså sägas stå som ett instar omnium för de öfriga, likasom det högsta, som säges om den helige Ande, är at han kallas "sanningens ande", emedan det fastsstående och förblifvande, gentemot all lögnens fåfänglighet, är hans personlighets substantiella basis.

Den första, til hvilken vi alltså kunna anse den af oss framför allt anförda formeln såsom en epexeges, är den första i Johannesevangeliet, hvars stora thema den utgör i sjelfva prologen, nämligen *lif och ljus* (ζωή κ. φῶς). Om dessa höga begrepp drista vi i förbigående nästan säga, at de äro genom allitterationen starkare i vårt språk, än i sjelfva grundspråket. Äfven rörande dem följa vi samma tankegång, som förut, i det vi må betrakta deras åtskilnad, vexelverkan och enhet, ehuru de ock endast för tanken kunna vara, icke i verkligheten, åtskilda, icke ens i naturens, ännu mindre i nådens rike. Äfven rörande dem fråga vi, hvilketdera skall tänkas såsom ett prius och tveka icke at svara: ljuset. Ty detta träder väl, med blicken strängt

fästad vid Logos, först för tanken fram, såsom med "Ordet" närmast beslägtadt. "I det var lif, och lifvet var menniskornas ljus": i det var ljus och detta såsom menniskornas ljus flödade ur Det såsom lifvets källa. Hit hörer det gamla psalmordet: "när dig en lefvande källa, och i ditt ljus se vi ljus". Derföre kallar sig ock Christus verldens ljus, och den, som af detta låter uplysa sig, skall hafva "lifsens ljus". Huru förhåller sig denna formel af ljus och lif, satt i motsatsen til mörker och död, til den af ande och sanning, satt i motsats til död och lögn? Så, mene vi, som ljus och sanning, och som ande och lif sättas tilsammans i Skriften. Hvad identiteten af ljus och sanning vidkommer, jfr Meyer vid 1 Joh. 1, 5. der han anför Lorinus: "Deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima *veritas*". Gud såsom ande är ock den absoluta makten öfver och i verlden; men den sig sjelf absolut mäktige är ock den ur, i och genom sig sjelf lefvande, det absoluta lifvet såsom personligt. Vara absolut ande och absolut lif och vara absolut personlighet äro i viss måtto correlata begrepp, säger Keerl (Der Gottmensch. s. 37.). "I viss måtto", kan med lika rätt tilläggas, äro absolut lif och absolut ljus correlata til ande och sanning. Hvad om Christus, såsom Ordet, prädiceras, det prädicerar han sjelf om de ord han talar, at de äro ande och äro lif, och detsamma som han i lika måtto säger sig vara, det säges ock om hans och Skriftens ord. Men båda begreppen, som alltså ouphörligt betinga och träda i vexelverkan med hvarandra, sammansluta sig enhetligt i ett tredje, nämligen salighet (frälsning): ty såsom upståndelsen sättes tilsamman med lifvet, ett med saligheten, och "anden är lifvet", så äfven ljus och salighet (ps. 27. jämf. "lifsens ljus"), sanning och salighet (p. 40.), och det är i sjelfva verket i samma egenskap af enhetsbegrepp som σωτηρία nämnes a. st. Joh. 4. Samma förhållande är det med friheten: der Herren, som är en ande, är, der är frihet (2 Cor. 3.), och sanningen skall göra oss fria; ej mindre, än med friden: andens sinne är lif och frid (Rom. 8.). Men det andra, vi til epexegetisk jämförelse ville anföra och endels redan anfört, är formeln "*nåd och sanning*", med hvars fullhet Christus är kommen, denna formel, som så otaliga gånger återkommer i G. T., särdeles i psalmerna, såsom den israelitiska religionens och theologiens summa tils den blifvit i Christo fulländad. Vi anmärkte ock derföre den bestämda artikeln, der formeln först användes i N. T. nämligen hos Johannes strax efter prologen: nåden och sanningen är kommen genom Jesum Christum, väl til förståendes: den förut så ofta besjungna, utlofvade, förbidade, och vi behöfve för vårt ämnes belysning icke mer än anföra

det den helige ande kallas med lika eftertryck nådens ande (Ebr. 10. jfr hvad ofvan är sagdt om charismerna på en gång andens och nådens gåfvor) och sanningens. Dessutom, då Christus är kommen "full med nåd och sanning", är det af denna fullhet, som anden tager och meddelar åt de troende. Vil man åter erinra, at detta eftertryck icke är ett annat eller större än det, som kan anses lagdt på flera andra andens attributer, såsom: trons och kärlekens ande, o. s. v. så föranleder oss detta blott at visa, huru äfven de låta otvunget knyta sig til formeln nåd och sanning så, at den quadrerar med den af ande och sanning. Ty hvad är tron, subjektive, annat än sanningen, den objektiva tron, då samma grundord (אמנה) är för dem gemensamt? Och hvad är nåden, subjektive, annat, än den til kärlek omsatta objectiva nåden (2 Cor. 8, 4. 6.), såsom för bådadera jämväl samma grundord af חסד, Χάρις (jfr charitas, se Noltenii Lex. p. 35) är gemensamt? Det, som är födt af ande, är ande, men den ande, af hvilken det är födt, är ej blott den personlige, utan ock den reala, sanningens ord (Jac. 1. 18.), och "kärlekens ande" (2 Tim. 1, 7.) och "andens kärlek" (Rom. 15, 30.) äro blott invertiva uttryck för samma sak. Et sic in ceteris, och äfven *ἀγαπᾶν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ*, 1 Joh. 3, 18. Alltså, såsom lifvet förhåller sig til ljuset, nåden til sanningen, kärleken til tron, så förhåller sig ande och sanning til hvartannat och utgör den ena så väl som den andra formeln jämbördigt den christliga religionens summa och innesluter hvardera i sig hvarandra completterande och til ett helt afslutande beståndsdelar.

Dessa äro, såsom summan af Guds uppenbarelse i Christo Jesu, alltså af den chr. religionen, hvilken Han är i person, så äfven af Guds uppenbarelse i kyrkan, Christi andeliga lekamen. Ty såsom han är den absoluta fullheten af ande och sanning, emedan af nåden och sanningen (jfr Ebr. 1, 1.), så är hon det på ett förmedlande sätt, emedan det är af hans fullhet som hon oafiåtligen tager, och hon dymedelst är hans uppfyllelse (*πλήρωμα*), som allt i alla upfyller: *ande*, i det hon är andens tempel, i hvilket anden bor och verkar, och af *sanning*, i det hon är en "pelare och sanningens grundval", såvida den bekännelse, som är det, bär hennes byggnad: "ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia" (Irenæi bekanta sats). Kyrkans begrepp reflecterar sig alltså fullständigt i enheten af ande och sanning, och alltså i den christeliga, d. ä. absoluta religionen, som af dem består och utgöres. Såsom den fullkomliga religionen på grund af dessa båda potenser, fullkomlig sanning och en fullhet af anden, vardt den christeliga först verkligen kyrkans princip, den, ur hvilken kyrkans ändamål allenast kan fattas och

begripas. Men icke mindre är den christeliga religionen äfven kyrkans substans, i det hon är, såsom den absoluta religionen, öfver hufvud menskligbetens substans. Den christeliga religionen visar sig nämligen a) såsom det hon är i sig, menskligbetens absoluta sanning, hvarförutan menskligheten vore blott en lögn; b) hvad hon är för sig, menskligbetens absoluta väsen, hvarförutan detta vore blott ett sken; och c) hvad hon är i och för sig, nämligen menskligbetens absoluta lif, hvarförutan menskligbetens idé ej funne sin fulländning, utan sin ände, d. ä. sin död. Här är det bekanta uttrycket tillämpligt: "humanitet utan divinitet nedsjunker til bestialitet". Såsom nu den chr. religionen bevisar sig absolut såsom menskligbetens sanning, väsen och lif, eller, kortare sammanfattadt, ande och sanning, enär väsensbegreppet lika participerar i båda, och alltså såsom menskligbetens substantialitet, så bevisar den sig särskildt såsom kyrkans substans. (Jfr såsom analogt dermed menniskans beståndsdelar kropp, själ och ande, vanligen sammanslagna til kropp och själ; item, kyrka, cultur och stat, vanligen til kyrka och stat). Ty i det den absoluta religionen såsom sådan är i menskligheten immanent, så är hon ock för henne gemensam; derföre kan nu ock kyrkan, denna religionsgemenskapens organism, verkligen bestå, eller ega bestånd uti religionen, såsom hon måste, derest hennes ändamåls sjelfständighet skall komma til stånd. Men likasom christendomens absoluta religion, såsom den i allmänhet menskligheten immanenta substansen, så har ock kyrkan, i och genom hvilken hon skall manifestera sig, en motsägelse at öfvervinna, som är gifven i och dermed at hon icke är af verlden, men dock i verlden. Subjectivt uppfylld med ande och sanning, måste hon, för at öfvervinna denna motsägelse, alltmer objectivera sig genom förmedling af dessa sina hufvudmomenter och alla de, som derunder inbegripas, med menskligheten. Denna objectivering åter måste kosta mångfaldiga strider, strider, i hvilka kyrkan väl icke, til följd af den gudomligt mäktige substans hon har i den absoluta religionen, kan duka under, men stundom ligga under til följd af sin menskliga svaghet all. Hon kan, ehuru, såsom sagdt är, uppfylld af ande och sanning, införas i sådana stadier eller skeden af sitt lif, at det ena momentet upphöjes på det andras bekostnad, ända intil ett motsatsförhållande, som ställvis och delvis företer ett tilstånd af sanning utan ande, eller ande utan sanning, liksom så at säga af judaism och samaritanism, då kampen måste föras til den seger, hvari christendomens och kyrkans normala tilstånd skall visa sig, som består i ande och sanning. Det är dessa trenne momenter vi vilja i det följande hvart för sig ur kyrklig, och särskildt kyrkohistorisk, synpunkt, söka

belysa. För at kunna göra detta så allsidigt, som ämnet syntes alltmer kräfva, var det, som vi så mångsidigt, som inledningsvis nu skett, sökt belysa ämnet sjelft til dess innehåll och de förberedande vilkoren för dess utförande.

A. Sanning utan ande.

Vi betrakta sanningen först i dess allmänna form såsom naturlig; sedan i dess särskildt uppenbarade form såsom biblisk; och slutligen i dess enskilta eller specifikt kyrkligt bestämda form såsom confessionel, och hvartil hon i alla dessa former förer hän, om hon måste tänkas skild eller finnes skild från ande. Öfver hufvud, säga vi, til objectivismus. Följande antinomier gifva sig då vid handen.

1. Naturlig sanning utan impuls och bestämmande ledning af nådens ande förer til naturalismus.

Likasom det närmaste, som är menniskan väsentligen gifvet och hvarpå hon har at hänföra sitt lif med sjelfmedvetande, är naturen, så är, lika visst som man kan tala om en sann natur eller naturens sanning, det första, som här inställer sig för reflexionen, motsatsen mellan natur och ande Ty huru naturen fattas, såsom skapelse, såsom menniskonatur, och såsom genom synden corrumperad natur, så har hon en viss motsvarighet ej blott i sanningens utan ock i andens begrepp, och i det senare såsom den absolute skaparandens, af hvilken naturen genom en fri act är frambringad; såsom den creaturlige andens, för hvilken hon blifvit skapad til sitt fria verk; och den helige, uppenbarelsens, ande, genom hvilken naturens förderf skall öfvervinnas och menniskan blifva "delaktig af Guds natur". Ja, den skapade "naturens sanning" är "anden i naturen", i det hon är af anden buren, beherskad och förd mot sin bestämmelse. Men menniskonaturen består icke isolerad för sig, utan kan blott i lefvande enhet med samtliga naturen fullt utveckla sig. Det af Hegel så ofta använda ordet af Göthe, "Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male", må äfven här så til vida öfvervägås, som deri den sanning innehålles, att der *sann* natur är, nämligen såsom den oförderfvad framgått ur Skaparens hand, der är ock en form, hvilken är conform med innehållet, ja, dermed väsentligen ett, ehuru icke ett enahanda. Är menniskan ock såsom en led i den stora naturorganismen, underkastad nödvändighetens lag,

liksom den öfriga naturen, så verkar dock genom denna i henne lifvets gudomliga lag, den hon med frihet är satt at fatta, och så är naturen en rik källa, ur hvilken en fullhet af naturliga gåfvor och krafter fortfarande tilströmma menniskan. Deraf måste hon blifva medveten och göra sin naturs individualitet til sin sjelfbestämning, så blifver hon i sanning den naturliga menniskan, som har personlig sjelfständighet i naturen. Hactenus bene. Men hon måste ock såsom tillhörande ett fallet slägte blifva medveten af naturens förderf, då "den naturliga menniskan" får en annan betydelse, än den i sig sjelf goda, medveten deraf til den sjelfbestämning, som sökes och vinnes i nåden, så blir hon en i sann mening andelig och i andelig mening sann menniska, som har personlig sjelfständighet i nåden (jfr Rom. 5. "den ena menniskan i nåden"). Här måste först den erfarenhet göras, at den naturliga menniskan, den blott psykiska i motsats til pnevmatisk, förnimmer intet af det Guds ande tillhörer, af hvilken hon, för at förnimma, egentl. mottaga (*δέχεται*) något, först måste vara kraftigt berörd, berörd af andens "förekommande nåd".

Den andra motsatsen, som alltså sjelfmant inställer sig för reflexionen, är den af natur och nåd, och anden, af hvilken denna motsats skall uphäfvas, betraktas såsom specifikt nådens ande, likasom, i kraft af den sanning, genom hvilken det skall åvägabringas, såsom specifikt uppenbarelsens ande. Motsatsen af natur och nåd, såsom direkt, är vida starkare och bjertare, än den af nåd och uppenbarelse, emedan naturen också är en Guds uppenbarelse, "Guds uppenbarelse i naturen", och detta involverar och begrundar den naturens sanning, til hvilken Guds ande kan knyta den högre uppenbarelsens sanning, hvilken det är hans verk at förkunna, tillämpa och utföra til naturens omdaning för en högre lifsbestämmelse, korteligen til en nyfödelse, i hvilken motsatsen klart och afgörande antager denna form: at det, som är födt af köttet, det är kött (liksom: natur är natur), och det som är födt af anden, det är ande (liksom: nåd är nåd; "annars vore nåd icke nåd"). Ty genom ingenting mindre, än genom denna totala förändring kan svalget mellan dessa hårda motsatser öfvergås, på samma gång religionen, här fattad som ande, i den menskliga naturen, och den senare i den förra, uphöjer til den rätta sjelfständigheten, d. ä. til den fullständiga menskligheten. Hittils stod, såsom ofvan betraktades, ännu den absoluta religionen, andens och sanningens religion, såsom kyrkans så väl som menskligheten substans, i sträng motsats til den af dess substantialitet ännu icke genomträngda menskliga naturen, och bildade de hvardera en verld för sig. En väldig upplösnings- och utvecklingsprocess måste derföre

föregå, om den tvåfaldiga religionens och menniskoandens verld, denna verld full af motsatser, skall af den besjälande anden bringas til *en* verld, til ett sannskyldigt helt. Nu ställer sig denna process som svårast, när, såsom det måste ske, den genom den allmänna syndigheten i den menskliga naturen och dess elementer inträdda corruptionen bringas i öfvervägande, för at uphäfvas genom religionen och dess särskilda elementer, enkannerligen genom dess subsistens- eller nådamedel. Ty menniskoandens corrumperade verld med dess elementer står icke blott i en negativ motsats til den absoluta religionen och dess elementer, alltså til den deri verksamma helige anden, utan sätter sig, förledd genom den immanenta syndighetens falska drift, emot densamma til och med i en opponerande motsägelse. Til dennas uplösande och öfvervinnande förutsättes en uplösningsprocess, som kan öfvergå och afsluta sig i en för menniskoanden båtande och tilfredsställande utvecklings- och genomträngningsprocess på nådens grund. Men dermed är ock sagdt, at den kan öfvergå och afsluta sig i en conflict, som är hämmande för andens och menniskans sanna naturs utveckling och sammansmältning med religionen, så at den corrumperade naturen kommer til öfvervälde gentemot nådens blott til en tid öfverväldigande makt, d. ä. med andra ord til köttets afgörande makt öfver anden. Ty detta är menniskans frihet, at hon kan, på alla stadier af lifvet, der hon ställes såsom Hercules vid skiljovägen, göra nåden motstånd så väl som lemna den rum, och låta naturnödvändigheten blifva rådande eller låta den öfvergå i andens frihet. Anden kan vara villig, men köttet så svagt, at detta just blir dess styrka i den påbörjade striden dem emellan.

Gå vi nu närmare in på denna tredje motsatsen, emellan kött och ande, så utgå vi derifrån at den ursprungligen och per se är lika litet dualistisk, som den emellan natur och ande. Väl kunne vi icke gärna *tala* om en köttets, såsom om en naturens sanning, men *tanken* är i grunden densamma, enär vi tänke derpå at Guds Sons antagande af menniskonatur sammanfaller dermed at "Ordet vardt kött" och tala om Christi "sanna lekamen och blod". Ande och kött är i och för sig en motsats, i hvilken den stora motsatsen uti skapelsen concentrerar sig, i anden den creaturliga friheten, i köttet den creaturliga nödvändigheten. Såsom de i skapelsen öfver hufvud icke stå i motsägelse, så skola de icke heller anses bilda någon motsägelse i det menskliga väsendet, hvilket vore en flaciansk tankegång. Fastmer skall menniskans kött vara den lekamen, med hvilken menniskans ande genom själen, denna hela menniskans lifscentrum, är förbunden til det menskliga väsendets fulla enhet. I denna

enhet äro motsatserna uphäfda, icke så, at de vore tilintetgjorda, icke en gång hos den mäst förandeligade individualitet, men så, at de behålla sig osöndrade och blott i sanning ega bestånd i sin enhet. Hvarken får anden undertrycka köttet eller köttet anden, eljest vorde menniskans organiska harmoni störd; men deremot andens rätt at beherska köttet och köttets pligt at låta beherska sig af anden, d. ä. at frivilligt tjena honom. Dualiteten i menniskans väsen, såsom i verldens, är ännu icke en dualismus, som först upstår, när motsatsen blifver fixerad, oförmedlad, befästad, och påtryckes en oförsonlighets stämpel. Detta skedde och sker från menniskans sida genom synden; dock, såsom den är öfvervunnen i Christi försoning, så kan och skall den öfvervinnas genom den af Guds ande bibragta tron derpå. Mellertid i det at hon lemnade köttet öfvervigten, stärkte detta sig i sträng motsats mot anden, och då likväl anden måste ock försvara sin rätt, så uppenbarade sig den ethiska dualismen, köttets och andens tvädrägt i menniskans väsen och gick från denna mikrokosmos äfven öfver i makrokosmen. Den dialektiska dualismen är nu reflexen af den ethiska, lika visst som denna en följd af synden och innehåller för den syndiga menniskan i den corrumperade verlden en djup begrundansvärd sanning. Han upfattar subjectet och objectet såsom två ej blott hårda utan oöfvervinnerliga motsatser, och det äro de äfven för den syndiga menniskan såsom sådan. Nu har väl speculationen sökt öfvervinna denna dualism, i det hon antingen lät objectet förtäras af subjectet och uprättade en det egna jagets monismus; eller lät hon subjectet absorberas af objectet och upställde det s. k. absolutas monismus; eller, slutligen, kastade man subject och object i ett tilsamman och mente sig hafva i tankens monism fullt öfvervunnit dualismen. Men så snart och så länge man vid dualiteten häftade i dualism, så förblef man i det creaturligas sfer, och om man ock efter Spinozas vigtiga regel ville upfatta allt sub specie æternitatis, så förmådde man detta dock icke, just emedan den dialektiska anden såsom sådan icke är den absolute, utan den creaturlige. Sagda dualismus kan man icke så lättvindigt öfvervinna med en speculativ virtuositet; först måste den ethiska dualismen, alltså äfven synden, öfvervinnas och den sanna monismen i den hel. ande genom nya födelsen återställas. Genom denna inträder en ny dualitet, såsom mellan menniskans naturliga väsen, satt genom den första födelsen, och andeliga genom den nya, och skall försvinna genom förnyelsen, i den mån Christus "vinner en gestalt" i menniskan. Men detta kan icke ske, med mindre den ofvan nämnda dualismen uphäfves. Skall detta åter ske, måste det ske på nådens och försoningens

grund, men icke genom den allmänna, af en nyare speculation statuerade, försoning, som antages resultera ur menniskans och religionens väsen öfver hufvud, utan genom den specifikt christliga i Christi lidande och död. At identificera båda, är en lika stor som allmän villfarelse, som, långt ifrån at föra til hvad man skulle kalla en sann supranaturalism, tvärtom måste leda til hvad man i egentlig mening kallar naturalismus. Så talar man om en försoning genom konst och vetenskap eller ock genom försakelse och lidande, eller genom kärlek och kärleksverksamhet, och menar, at dermed vore det redan upnådt, som blott genom den särskilda christliga försoningen upfylles, menniskans förening med Gud. Ligger här icke en mystisk pantheism til grund, den der menar, at konst och vetenskap o. s. v. är "den absolute helige andens rena sfer, til hvilken menniskan genom försakelse och lidande, genom den naturliga menniskans födslosmärtor (dock såsom sådana gemenligen icke särdeles svåra) uphöjer sig", i det de skulle frambringa den rene anden; så är det åtminstone en pelagiansk deismus, som tilmäter menniskan allena det, när hon genom sin andes ansträngning upsvingar sig til en sjelfapotheos med namn, heder och värdighet af förening med Gud. Det är i sjelfva verket antagandet och proclamerandet af ett "köttets evangelium", som utgår från köttets ursprungsbetydelse af "det glänsande", formsköna (en betydelse af kött, בשׂר, som t. o. m. öfvergått i den af evangelizare, בשׂר) och sammanfaller med den af "nåd" (חסד pro חן, behag, Jes. 40, 6.), under blundande derför at *allt* kött, inbegripet äfven de skönaste gerningar, de fagraste tankar, det ädlaste upsåt, den härligaste konst m. m., är hö och *all* dess "nåd" är såsom blomstret på marken, och at endast Guds nåd är oförgänglig. Värdt at härvid anföra är Luthers ord (Walch, XX, § 203): "såsom jag ofvan sagt, at allt är och heter ande, andeligt och andens ting, som kommer af den hel. ande, det vare så kroppsligt, utvärtes och synligt det vara må; så är åter kött och köttsligt allt hvad utan ande kommer af köttets naturliga kraft, det vare hur mycket inre och osynligt det vara vil". Men til och med då, när man tilerkänner, icke menniskan i och för sig, utan gudamenniskan Christus Jesus, fullbringandet af en sådan försoning, som den ofvan sagda, kan ännu en stor villfarelse ega rum. Vi mena den, när man tager synden såsom något, som häftar vid menniskans väsen och döden såsom ett nödvändigt ondt och menar, at Christus genom sin fullkomliga rättfärdighet och sin tåligt utståndna död har försont menniskans naturliga väsen med Gud, så nämligen at i och genom Christus hvarje naturlig menniska kan rätt och saligt dö. Så skulle åter "naturens

sanning" vara vunnen och intet annat menas, när Christus säger sig född at vitna med sanningen, och det är liksom skulle anden borttänkas, emedan han icke nämnes och i det sammanhanget icke kunde nämnas. Synden blifver blott upfattad såsom den naturliga negationen, icke såsom den onaturliga oppositionen, och döden blott såsom en allmännödvändig genomgångspunkt, icke såsom särskildt välförtjent straff. Efter denna teori blir det likgiltigt, om Christus dött på korset en smädefull, eller på sjuklägret en naturlig död; nog af, han har såsom gudamenniskan aflagt det individuella höljet, för at gå til Fadren, och den, som nu upptager i sig Christi ande, kan göra honom det efter; ty med de evangeliska fraserna vidhåller man at röra sig, fastän man förvandlat nådens evangelium til en köttsligt tom fraseologi. Så förblifver denna theori i grunden intet vidare, än den speculativa synthesen af den mystiska pantheismen och pelagianska deismen och sväfvar af och an i töcken mellan de båda extremerna. Denna åsigt löper på intet annat ut, än på den immanenta processen af en absolut prädestination, den der åter intet annat är, än en sublimerad naturprocess. Saken är och blifver, at man lika mycket sträfvar derhän at få allt til at vara så naturligt som möjligt, som at undkomma det för kött och blod besvärliga nådesbegreppet i dess bibliska fulltonighet. Huru högt man utan den chr. försoningens fulla erkännande och den i tron fattade nådens ledning, d. ä. utan den andens ledning, som "prisar Christus" och nåden i honom allena, än stiger, så sjunker man dock tilbaka til den rena naturgrunden. Menniskan kan erkänna denna nåd och den sannings ord, som derom förkunnas, men söka den blott med sin egen andes ledning, då formeln nåd och sanning blifver såsom i sina delar så i sin helhet en abstraction och, likasom formeln ande och sanning, sjunker ned til formalism. Ty floden kan dock icke stiga högre än dess källa, och när sanningen abstraheras från nåden och blottas på det innehåll, hvilket endast den hel. anden, som gifvit det, kan förklara, så återstår endast "formen til det som vetandes och rätt är i lagen", så väl som i evangelium.

Men när menniskan lösgjort sig från den absolute eller helige Andens makt, i det hon undandrager sig hans nådeverkan, så återstår med sagda form endast naturen, och icke naturens sanning, den hon öfvergifvit med detsamma hon bortkommit från lifvet i den uppenbarade religionen, i och genom hvilken Anden verkar, utan naturen såsom ett med köttet, men icke köttet i dess ädla, d. ä. genom Christi incarnation adlade, betydelse, utan i betydelsen af köttsligt sinne, som är en fiendskap mot Gud. Ty den naturliga menniskan, hvilket

icke för ofta kan inskärpas, redan såsom psykisk, blott själisk, rent af sarkisk, förnimmer intet af det Guds ande tilhörer, alraminst det honom tillhörer såsom den ej mindre förödmjukande, än uphöjande *nådens* ande. Då hon i en falsk köttets rehabilitation (ty det gifves ock en sann sådan) icke vill vara Anden undergifven til korsfästande af köttet med dess lustar och begärelser, så kan hon icke vara andens lag underdånig, som lif gifver i Christo Jesu. De sanningsmomenter, vare sig af den uppenbarade eller den s. k. naturliga religionen, hvilka hon ännu omfattar och bekänner, blifva blott såsom membra disiecta, hvilka icke kunna bringas til den enhet i medvetandet, som blott den sig förödmjukande tron på nåden i Christo gifver, den tro, som utan anden och hans verk är otänkbar, utan är med dem hennes medvetande, såsom hennes vetande, reduceradt til en blott och bart naturalistisk upfattning i grunden. Detta säger med andra ord, at det är rationalistiskt, såvida förnuftet ock är natur. Nämligen, enligt hvad redan är vordet erinradt, såsom natur har förnuftet först sin nödvändighet och sedan såsom ande sin frihet. Det är detta t. ex. Schleiermacher tydligtvis menar, när han säger (Syst. d. Sittenl. s. 26.): "det sedligas begrepp är väsentligen begreppet af ihvartannatvarandet af natur och förnuft och det senare såsom af producten af ett förnuftets handlande (inverkande) på naturen (eines Handelns der Vernunft auf die Natur)". Tydligt, säge vi, är här, at Schl. blott sätter en skilnad mellan förnuft, såsom det vetande, och natur, såsom det vetna.. Förnuftet "handlar" (utöfvar sin verksamhet) på naturen af inre nödvändig drift, för at alltså utveckla sin egen naturs rikedom, såvida denna i kraft af sin andeart beherskar den andra såsom oandelig, eller såvida anden i förnuftet i kraft af sin natur tjenar til at utföra det godas idé. Detta har full giltighet på det rent sedligas område och på det Schl. kallar *ἦθος*. Men på det rent andeliga är förnuftet destomer inskränkt, hvilket icke hindrar at det i sin inskränkning uphäfver sig til domare öfver de ting, som ligga utom dess egentliga begreppssfär. Här måste en annan ande, än den i förnuftet immanenta, vara verksam. Här nämligen måste skilnaden vara så stor, som mellan naturgåfvan och nådegåfvan, huru mycket de än sammanfalla i charismens begrepp. Här har det eljest lätt misförstådda ordet sin sanning: "naturen skall af nåden stödd, sig för allt godt bemöda". Der åter naturgåfvan ej får uphöjas, omsättas och förklaras til nådegåfva, såsom i charismen sker, der är äfven det bäst begåfvade subject utan nådens ande, och utan denna förer hvad menniskan för öfrigt känner och eger af sanning ej utöfver naturalismens ståndpunkt. Vi drista säga ut ordet och ej låta det stanna vid den

naturliga religionens ståndpunkt, ty denna är berättigad, der, såsom i hedendomen, icke nådens ande är med det uppenbarade ordets sanning verksam. Annorlunda är förhållandet med dem, som rönt denna verksamhet alltid i någon mån, såsom alla i christenheten, men "medlat" undan den; ty med dem blir det så ställdt, som med ett vildt träd, at det, en gång förädladt, kan bära ädel frukt, men åter utflyttadt i vildmarken, blir ännu sämre, än det var före förädlingen. Och fastän man inlagt en ädlare betydelse i naturalismen, än den filosofiska, som sätter den ungefär liktydig med materialismus, så är denna den yttersta consequens, hvartil åberopandet på natur, förnuft, sanning under sjelfförvållad frånvaro af nådens ande kan föra och verkligen förer.

2. Erkännandet af biblisk sanning utan uppenbarelsens ande förer til dogmatism.

Med denna öfverskrift är erinradt, at biblisk sanning är den i eminent mening s. k. uppenbarade sanningen eller uppenbarelsen κατ' ἐξοχήν och alltså i den måtton skild från naturens. Naturen och bibeln hafva alltså det gemensamma, at de båda äro Guds uppenbarelser, men det skiljaktiga, at endast den senare är Guds frälsningsuppenbarelse, "sanning til gudaktighet". Förhållandet mellan båda kan ock uttryckas så, at Bibelns förkunnelse bekräftar naturens, fullkomnar dess ljus och möjliggör dess innehåll, så at det kan bringas til enhet i medvetandet af den högre uppenbarelsen. Derföre är ock i det föregående visadt, at utan den nådens ande, som är bibelordets lifsflägt, måste den, som söker fatta naturens sanning, stanna i naturalism och ej komma derutöfver, hvartil vi nu lägge det, at han ej heller kan komma utöfver den dualism, hvilken, hälst om den menas stödja sig på naturvetenskapliga grunder, man vil statuera mellan den allmänna uppenbarelsen i naturen, inclusive förnuftet, och den särskilda i de hel. Skrifterna. Om vi med Jean Paul säga, at naturen är en opunkterad Bibel, så vore dermed sagdt, dels at naturens för alla upslagna bok i så många hufvudsakliga delar, som det inom dess lägre uppenbarelsesfer är möjligt, öfverensstämmer med den högre i Skriften, dels at i just dessa delar den ej är eller kan vara fullt fattlig, nämligen såsom en Guds uppenbarelse, utan tilkomsten och belysningen af den uppenbarelse, som i Skriften innefattas, dels slutligen at naturvetenskapen icke kan i det som rörer vare sig öfverensstämmelse eller strid mellan de båda uppenbarelseformerna säga sitt sista ord utan under vilkor af ett lika djupt inträngande i den ena af dem som i den andra. Men detsamma gäller i lika eller omvänd mått för tros-

mannen, med andra ord för den orthodoxe, för den som i bibeln ser och har den rätta saliggörande läran, at han icke förbiser, miskänner eller rent af förnekar den naturliga uppenbarelsens värde och dess stora sammanhang med den i Skriften gifna, utan fastmer erkänner den för hvad den är, en förgård til biblens helgedom, lika visst som biblen är detta, den helgedom, ur och genom hvilken man föres in i det allra heligaste. Punctum saliens härvid, d. v. s. vid och för det rätta upfattandet af den bibliska sanningen, är den af biblens, den bibliska uppenbarelsens, ande en gång gifna och oaflåtligen meddelade tron, hvarförutan och om denna andesmeddelning på någon punkt afbrytes, orthodoxien förvandlas til en orthodoxism eller dogmatism, hvars karaktär kan sägas bestå deri at den punkterar biblen efter andras auctoritet eller eget godtycke på sitt sätt, likasom heterodoxien på sitt. Detta sker, för at utgå från den til ämnets belysning redan använda upställningen, antingen så at en åtskilnad mellan sanningen och anden sättes, som nedtrycker sanningen til ett caput mortuum, eller en vexelverkan, som består i förvexling, eller ändtligen en enhet, som antager karaktären af ett enahanda, löpande ut på bibliolatri.

På den först nämnda ståndpunkten lägges eftertrycket så starkt på sanningen, at det på anden småningom absorberas och försvinner. Häraf måste följa, at sanningsbegreppet blott blifver en abstraction, och detta sannar sig bäst derigenom at det, såsom bekant, är den abstracta supernaturalismens ståndpunkt, som, från en annan sida sedt, är detsamma som superrationalismens. Ty huru högt dessa denominationer klinga och huru sköna de äro i sig sjelfva, så äro de dock beteckningar för en andelös uppfattning af den bibliska sanningen, så vidt fråga är om anden i sann och full biblisk mening. Bibleu är för dem väl en helig skrift, men icke *den* heliga Skrift, likasom anden en helig men icke *den* helige ande, af hvilken Skriften är så väl i sina delar som i sin helhet, ingifven. Biblen såsom den chr. religionssanningens källa är nämligen för dem mindre en inre än en yttre auctoritet, som det måste blifva då icke den hel. andes fulla auctorskap af skriftordet erkännes. Gå de än icke så långt som den romerska doctrinen i uttalandet, så äro de dock med den ett i grunden och upfattningen, då för samma doctrin skriftauctoriteten behöfver kyrkans auctorisation. Härmed sammanhänger en annan den romerska kyrkans vilfarelse, at hon, såsom Möhler uttrycker det, är "den objectiv vordna christeliga religionen, dess lefvande framställning", enligt hvilken upfattning åtskilnaden mellan religion och kyrka uphäfves, och genom hvilken

det låter förklara sig, at den som har utvärtes del i henne också har all andel i religionen och at denna andel frånkännes den, som icke utvärtes tilhör hennes geografiskt afslutna samfund. Hon uphäfver sig dymedelst til en herskande medlarinna mellan anden och sanningen och sätter sig i andens ställe, i det hon sålunda vil afgöra hvad som skall tros, utan hufvudsakligt afseende derpå om det öfverensstämmer med eller strider emot Skriftens ofördydbara ord. Icke underligt, då hon i stöd af ofvan anförda grundsats, at hon sjelf är menniskornas reala gemenskap med Gud, gör sig til en förmedlarinna med Gud, hvarigenom Christus såsom den ende Medlaren skymmes, ja, skjutes undan, hvarmed ock noga sammanhänger den spekulativa vilfarelsen, at kyrkan är Christi fortfarande menniskoblifvande. Ty deraf härrör det förmätna anspråket, at hennes utsagor skola gälla för gudomlig uppenbarelse och at hon genom det oblodiga offret i messan fortfarande åvägabringar menniskans försoning med Gud. Så säger ock Möhler: "kyrkans auctoritet förmedlar allt — märk allt — hvad i religionen beror på auctoritet och är auctoritet, d. ä. den christliga religionen sjelf, så at Christus sjelf blott så til vida förblifver auktoriteten, som kyrkan för oss är auctoriteten". Det är tämligen otvetydigt detsamma, som i ps. 73 säges, at det de säga, skall vara sagdt af himmelen för det at det är sagdt ex cathedra Petri (ej blott i Rom). Bevis redan nog, at ett andelöst förfarande med och bestämmande af sanningsbegreppet förer, om än på olika vägar, til dogmatism såsom ett gemensamt mål, enär och så snart dogmat ej skall enkelt begrundas ur den bibliska sanningen, utan, så at säga dubbelt *göras* och i menskligt sidointresse eller efter förutfattade meningar tilspitsas. Bevisen kunde mångfaldigt ökas redan ur den åtskilnads synpunkt, om hvilken först är fråga, men vi vilja blott tilfoga några mera betydande exempel. Ett sådant är, då man håller bibeln och Guds ord för tväggehanda och sålunda stegrar åtskilnaden dem emellan til en formlig åtskilnad ofta uttryckt dermed at man säger, det biblen icke *är* men *innehåller* Guds ord, samt menar sig, så vidt det icke blott skall innebära ett tomt spelande med ord, dermed beteckna en väsentlig motsats i biblen sjelf och vil så skilja Guds sanning helt från skriftens uttryck, så at först bakom det senare vore den förra at finna och genom en dialektisk process utröna. Så sätter Marheineke (Dogm. § 581) i fråga: "hörde Guds ord i Biblen så väsentligt med till religionens väsen, som Guds ord sjelft, så hade Christus ock måst stifta biblen, eljest hade han lemnat religionens stiftelse ofulländad". Dervid förbises, at Christus så väl stiftat biblen, om han än ej sjelf skrifvit ett enda ord, som han stiftat kyrkan, om han

än icke inrättat henne i det enskilta; ty han har ju stiftat den christliga religionen, hvilken är bådaderas grund, i det han sjelf är sanningen och sändt sanningens ande, i och genom hvilken bådaderas stiftande är verkställdt. Ungefär detsamma, som ligger i nu anförda invändning, ligger äfven i Schleiermachers (Gl. 2, s. 356.), då han vil, at "tilbörlig försigtighet användes, på det at det icke må synas, som skulle en lära derför höra til christendomen, emedan hon är innehållen i Skriften, då hon dock blott derför är innehållen i Skriften, emedan hon hörer til christendomen". Huru "försigtigt" han här vil anses hafva uttryckt sig, så måste det dock synas, som det är, at, om en den christeliga religionssanningens lära verkligen en gång förefinnes i biblen, så måste hon ock höra til christendomen just *emedan* hon i biblen förefinnes. Til de slag af åtskilnad, som icke äro bättre än de, vi nu critiskt betraktat, hörer slutligen den, at man velat statuera ända til en söndringsprocess mellan vare sig enskilta bibelböcker eller G. och N. T:t öfverhufvud, hvarigenom biblens enhet och på samma gång enheten mellan anda och sanning helt och hållet miskännes. Samme Schleiermacher, som gjort det senare, har dock sjelf märkt sanningen, om han ock synts förkasta den, när han säger: "at man nämligen måste först genomarbeta det g. testamentet, för at hinna på riktig väg til det nya". Ty i grunden måste hvarje enskilt gå samma väg, som hela menskligheten blifvit förd, och om han också genom dess fortskridande i utbildning drages med, så måste han dock ännu för sig i anden tilrygga lägga den, så at säga, öfversprungna sträckan, för at i sanning kunna intaga sin högre ståndpunkt; hans religions genesis är blott den individuella reproductionen af den allmänna genesis. Så kan man blott genom det g. test:ts sanning komma til det nyas, och när den hel. ande leder honom in i all sanning eller hela sanningen (*εἴς πᾶσαν ἀλήϑειαν*), så hvarken sker det eller kan det ske utan at han visar, huru, at vi må nyttja Augustini bekanta uttryck, N. T. in vetere latet och V. T. in novo patet. Och hvad de enskilta böckerna i Skriften vidkommer, så är det icke svårt at visa, huru de alla och hvar för sig, oaktadt alla individuella olikheter, innehålla momenter af den sig objectiverande religionssanningen, som väsendtligen complettera hvarandra. Jfr Ebr. 1, 1. och dess *πολυμερῶς* gentemot den i Sonen uppenbarade fullheten af anden och sanningen. Deri ligger nyckeln til Biblens gudomliga methodik, enligt hvilken den absoluta religionssanningen genetiskt utvecklar sig efter alla sina momenter och hvilken väsendtligen åtskiljer biblen från alla s. k. heliga skrifter i andra religionssamfund, än det

christna. Utan ledning af den, d. v. s. utan den ledning af anden, vi nyss nämnt, kommer ingen til annat sanningsbegrepp, än det abstracta, som karaktäriserar dogmatismen, så verkligt andelös, som förment sanningsfull. Utan denna ledning kan man hålla högt på biblens sanning, men såsom araben håller på sin koran, hvilken, utblottad på sagda methodik, gäller såsom fallen från himmelen, men är ock fallen från sanningen, huru mycket det än är just denna han anser sig hålla uppå. Man kan hålla på den så strängt, at man håller hvarje afvikelse derifrån såsom, hvad den ock är, kätteri och dock sjelf vara i verklig biblisk mening andelös. Man kan på den abstracta sanningens ståndpunkt, hvilken en hvar intager, som icke personligt är genomträngd af sanningens ande, t. o. m. hinna så långt i dogmatiserande virtuositet, at man skulle kanske med en Dr. Tamponet åtaga sig at upvisa lika många kätterier i F. W., så snart man begärde det, som der äro bönepunkter, och alltså ådagalägga, hurusom med den falska åtskilnad, vi berört, sättes möjligheten af de bjertaste motsatser och — motsägelser. Der den lefvande görande anden fattas, måste sanningen, eller de sanningsmomenter man sammanslagit til ett quasihelt, blifva ett caput mortuum, huru hufvudsaklig denna ock erkännes vara. Detta skall ock visa sig, när frågan dernäst flyttas in på området af de båda hufvudfactorernas vexelverken och så snart den ena af dem, och här är det nu fråga om anden, blifver, lindrigast sagdt, förbisedd, intrasslas i förvexlingar. Såsom hufvudarter visa sig: a) en träldomsaktig förvexling af bokstaf och ande, b) en traditionell af sanning och lögn, och c) en repristinatorisk af sjelfva formeln ande och sanning.

Den förstnämnda motsatsen är den skarpaste, som kan framhållas, likasom den ock skarpast af apostelen Paulus framhålles. Det är först en åtskilnadsenhet såsom af sanning och ande, såvida bokstafven är sanningens folie och γράμμα kan vi vocis vara ett uttryck för skriften; men det är derhos, så snart denna vexelverkan uphör och med detsamma en förvexling af bokstaf och ande inträder, såsom vore den senare absolut bunden vid och ginge rätt och slätt up uti den förra, motsatsen af död och lif: "bokstafven dödar och anden gör lefvande". Den absoluta religionens väsen och sanning förvandlas til ett bokstafsväsende och blir allt annat, än det skulle vara, ett frihetsväsende, det blir ett träldomstilstånd. "Der Herrens ande är, der är frihet"; alltså der Herrens ande icke är, der återstår bokstafven med träldom och tvång, och blir det ännu fråga om ande, så är det "träldomens ande åter til räddhåga", under det fåfänga bemödandet at af bokstafven bilda en lag eller ett

dogma, som kunde lefvande göra; (hvarvid må einras, at på de fyra ställen i N. T. der ordet δόγμα förekommer, betyder det ett yttre lagiskt och politiskt påbud). Genom förvexlingen öfvergår alltså det til bokstafven knutna sanningsbegreppet til en dogmatism, til ett dogma af träldomsart, til ett menskligt påbud; ty der andens personlighet kränkes, som sker der den sänkes i objectiverade abstractioner, der kränkes friheten, och der friheten kränkes, der kränkes sanningens väsen. Väl gifves det en "frihetens fullkomliga *lag*", men denna har intet at skaffa med bokstafven såsom sådan, emedan den är identisk med evangelium, och åberopas denna lag, sedan och medan anden är borta, så sker det på grund af förvexling mellan lag och evangelium, en förvexling som gör lagen til evangelium och evangeliet till lag: nomism eller antinomism. Såsom närbeslägtad med denna förvexling anmärke vi här den så at säga logiska (eller ologiska), til hvilken Marheineke gör sig skyldig, då han (Dogm. § 580) säger: "vore Biblen i och för sig ett med Guds ord, som innehålles deri, så vore den gud: ty Guds ord är icke åtskildt från Gud"; ty här har han på ett oväntadt sätt förvexlat det substantiella Logos, Joh. 1., och det verbala *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, Guds ord, eller *ῥῆμα τ. θεοῦ* med hvarandra, och det har väl aldrig fallit någon in at anse det förra, Logos, identiskt med Biblen, lika litet som at identificera det kött, Logos vardt, och det succus et sanguis, Guds ord måste blifva i oss genom andens verksamhet. Detta är åtminstone ej traditionelt. Desto mer gäller det om förvexlingen mellan Guds ord i biblen och den menskliga tradition, som gör anspråk på at vara ett likberättigadt Guds ord utom eller jämte Biblen. Det är den storslagna romerska förvexlingen mellan den absoluta objectiva traditionen, som Bibleu är, och den endast relativa, subjectiva, hvars tilvaro hvarken kan eller skall förnekas til sitt stora värde och dignitet, så snart den vil erkännas blott för hvad den är; ty detta vore at förneka Andens tilvaro och oaflåtliga verksamhet i kyrkan. Men ett är at förneka andens verksamma tilvaro i kyrkan under alla tider och annat at förneka den menskliga traditionens objectivitet med dess anspråk på at vara gudomligt likstäld med Biblens. Ställer kyrkan sin egen tradition lika med biblen, så beror detta på redan omberörda vilsefarande förvexling af kyrka med religion och bevisar, at kyrkan har förgätit, huru för den vidlådande menskliga ofullkomligheten skull den mundtliga öfverlemningen saknar den tilförlitlighet, hvilken Skriften besitter. Här båtar invändningen föga, at ju under gudomlig ledning äfven den muntliga traditionen kunde bibehållas ren, och föga den at med Irenæus fråga, "hvartil vi väl skulle haft at hålla oss, derest

apostlarne intet skrifvit": ty den förfaller för det factum, at de hafva skrifvit, ej mindre än för det, at traditionen i många, och det väsendtliga, delar visat sig vara falsk, ogrundad, allt annat än vitnande om den hel. andes ledning och bestyrande. Förhastad vore ock den slutledningen, at, emedan dock en tradition är af nöden för at bringa Skriftens tradition i rörelse til gemenskap och delaktighet i sanningen, Skriftens tradition derföre vore beroende af kyrkans; ty man förgåte dervid, at kyrkans tradition blott är en subjectiv reflex af den absoluta, hvilken i biblen har objectivt fixerat sig, så at hon genom Skriften först kan och skall bevisa sig såsom den sanna traditionen. Ja, när vi känne så mången lära t. o. m. af samfundsvådlig beskaffenhet, åt hvilken den romerska traditionen gifvit normativt anseende, när vi nämna exempelvis de sist proclamerade dogmerna om den obefläckade aflelsen och påfvens infallibilitet, så behöfve vi ej mera, för at styrka, det vi ej sagt för mycket, at vi här hafva för ögonen en massa af förvexling mellan sanning och lögn. Ty en del af de blott traditionella eller ock delvis traditionelt tingerade dogmer, på hvilka den kyrkan stöder sig, må hafva än så mycket sken af sanning för sig, så kunna de icke frigöras från inflytelsen, låt vara ock blott delvis, af lögnens och villans ande. Sjelfva kyrkobegreppet blir en sådan dogm, i hvilka de öfriga tömma sitt utflöde af lögn och sanning blandade om hvarandra och sätter dessutom en, för at nyttja ett redan användt prädicat, storslagen particularismus i kyrkan, hvilken hennes ande, äfven med erkännande af det mått af helig ande, som, för det i henne befintliga måttet af sanning skull, eger rum, hvarken kan eller vil öfvervinna, om hon icke skall blifva ett hus söndradt mot sig sjelft. Det ligger ej blott Dicht utan ock Wahrheit i det Talmud förebär om en flöjt af rör i templet från Moses dagar, från hvilken, då den på en konungs bud öfverdrogs med guld, den ljufva tonen försvann. Öfverdragen med traditionens bladguld, förlorar sanningens rena malm sin klara klang, om än icke sin fulla tillvaro. "Halfva sanningar äro ofta de största af alla lögner", säger Farrar. De åter, som hafva ett varmt hjerta för sanningen men förneka den relativa traditionen all betydelse, förfalla lätt i en repristinatorisk förvexling af sjelfva formeln ande och sanning, nämligen så, at den göres til ett formulär, hvarigenom de båda potenserna i yttre objectiverande allmänlighet göras til vexelbegrepp. Genom at ensidigt lägga vigten på den ena eller andra, hvarmedelst förvexlingen upstår, måste man nödvändigt drifvas til endera af två ytterligheter: antingen at med romkatholikerna tro på en i traditioner och institutioner synlig kyrkas ofelbarhet, och så hafva vi den trångbröstade och

hårdhjertade hierarkien, eller med de reformertas abstract kritiska förståndighet bryta stafven öfver alla historiskt utvecklade kyrkoformer samt göra menighetens tilstånd i apostlatiden til utvärtes ofrånvikelig norm, och så hafva vi en ej mindre trångbröstad och hårdhjertad repristination. Om i den förra eftertrycket lägges på anden och det så, at sanningen kränkes — ty såsom andebegreppet är, så är ock sanningsbegreppet — så lägges det i den senare på sanningen och det så, at anden kränkes, huru mycket denna ytterlighet än primo conspectu synes utgå från spiritualistiskt intresse — ty såsom sanningsbegreppet är, sådan är ock anden. Eftertrycket lägges väl nämligen derpå, at den sannt apostoliska kyrkan är den äkta bibliska, at den apostoliska och bibliska äro identiska, just emedan bibeln är apostolatets rena allmängiltiga document; men man förbiser allmängiltigheten af den canon at, såsom Martensen uttrycker det, "såsom moderskyrkans representanter uttrycka apostlarne icke blott en enskilt tids kyrkliga sjelfmedvetande, men äro den christeliga kyrkans representation för alla tider". Man urgerar åter så den apostoliska bibliciteten, at kyrkan skall organiseras på utvärtes sätt efter den bibliska bokstafven, at den i den apostoliska tiden framträdande yttre formen äfven skall vara alla tiders norm, om det skall med kyrkoförfattningen vara rätt beställdt, och så uttränges den bibliske anden, emedan andens frihet kränkes, hvilken, likasom det sköna, trifves i alla former och kan göra dem lefvande, af huru mycken död de synas tilsvidare beherrskade i den empiriska kyrkan. Hon företedde i sanning icke mindre karaktären af synlig empirisk, äfven om man kunde bringa henne til än så mycken utvärtes likhet med den apostoliska, alldenstund det icke står i någon mensklig makt at med yttre organisation jämväl inorganisera den apostoliska anden. Copiera kunde man den apostoliska författningen ända til en förvillande likhet och förete en irvingianism vida bättre, än den historiskt bekanta; men den bästa copia kommer dock icke up emot originalet: en sådan lagtvungen copia af den fria personliga förebilden skulle dock blott blifva en frihetens vrångbild och med detsamma en dogmatistiskt förvrängd bild af den sanning, man på repristinatorisk väg åstundar framställa. Ty det copierade objectiva gör dock formerna til hufvudsaken under namn och värdighet af kyrklig sanning och lägger anden til, men det blir en ande derefter: det blifver utvärtes upställdt, objectivt föreställdt utan personlig sanning, huru mycket det just är den apostoliska sanningen man urgerar, enär icke anden får vara personlighetens princip, såsom den icke kan vara, der menniskorna blott drifvas af operation med former, och drifvas tilbaka til en apostlatidehvarfvets biblici-

tet med öfverspringande af de bibliska vitnesbörd, hvilka anden icke lemnat sig utan i någon tid. Såsom en sådan andelös operation är särskildt at nämna den, som drifves med antagandet af en s. k. successio apostolica eller canonica, på hvars historiska bevisning en kyrkas sanning skulle bero; ty, för at icke nämna, det man lärer blifva denna bevisning skyldig för episcopatets apostoliska delegation, förgätes dervid, at andens verksamhet i kyrkan grundar sig icke på yttre succession, utan på inre susception och at icke det yttre empiriska sammanhanget, utan det närmast inre historiska fortskridandet, utgör kyrkans apostolicitet och dermed äkta biblicitet; då deremot, äfven om man kunde än så mycket bevisa sanningen af sagda succession, man dermed icke kommit en hårsmån närmare "andens och kraftens bevisning".

Den enhet, som skulle upkomma och verkligen upkommer genom obehindrad vexelverkan mellan anda och sanning, öfvergår utan endera alltid til mer eller mindre svår ensidighet, och på betraktelsens närvarande ståndpunkt utan anda til en sådan, som förfaller i allmänhet til bibliolatri, och det särskildt i det den sätter åtskilnads- eller motsättningsenheten til en omedelbar; vidare sätter sig in i exegetiska misgrepp; och slutligen omsätter sig til en dogmatistisk söndring från allt och alla, som icke ställa sig enahanda upfattning til obetingad elterrättelse. — Känd sak är så god, som vitnad, at det hyperorthodoxa nitet, alltid såsom sådan ensidigt, mången gång födt en biblicism, som urartat til bibliolatri och af Skriften verkligen gjorde en afgud, i stället at låta den vara Guds ord ej blott objective såsom allmängiltig trosnorm, utan ock subjective, som, i trons frihet tilegnad, förer til Gud, af hvars ande den har sitt ursprung, til allt, som til lif och gudaktighet tjenar. Der det skett och sker, skedde det tydligtvis på ett andelöst sätt, dock så, at anden qvarhålles eller förhålles i bokstafven och göres utan vidare til ett med den. Det sker, sade vi, först derigenom at motsättningsenheten sättes omedelbar, då motsättningen sjelf mellan gudomligt och menskligt i Skriften skulle qvarhållas i tanken på samma gång som den uphäfves i trosmedvetandet. Om någonsin, gäller det rörande Skriften: *πάνια ἀντρώπινα καὶ θεία*; det är öfverallt och alltigenom en Guds skrift och menniskors skrift. Förbiser man denna åtskilnad, så ett af två, antingen blir den blott en mensklig skrift, må så vara i högsta grad classisk, men dock ställd på samma grad med de s. k. classikerna, eller blott gudomlig, så at de "helige Guds män, som talat" och skrifvit, "förde af den hel. ande", ej varit annat än Guds amanuenser utan allt utrymme för sin fria individualitet. På denna senare ståndpunkt ställa sig nu de, som, at

vi må anföra det mäst slående beviset på omedelbarhetsupfattningen och förvexlingen af det gudomliga och menskliga, togo sjelfva Skriftens bokstäfver och punctationer så at säga för ledmassor af det eviga Logos eller af den hel. ande, en upfattning, den man ej utan grund ansett analog med den romerska transsubstantiationsläran i nattvarden. Också kan då det menskliga så väl i Guds ord öfver hufvud, som Guds ord i sacramentet, upfattas såsom ett opersonligt medel och genomgångsled för det gudomliga, så at det magiska och mystiska framkommer, och med allt abstract erkännande, nämligen abstraheradt från anden, af ordets och sacramentets sanning, upstår jämte bibliolatri öfver hufvud äfven en sacramentolatri, som gör sacramentsbruket til et opus operatum i stället at vara et opus spiritus sancti operantis. At rätt förena det gudomliga med det menskliga, är andens personliga gerning, såsom sådan en gudamensklig, och måste upfattas andelöst äfven när den menskliga sidan förbises. Skriftens ord är det gudomliga ordet; derpå kan icke nog hållas. Men det kan ock hållas, så at säga, öfvernog, såsom då det menskliga utan all åtskilnad och omedelbart går up i det gudomliga. Tron på sanningen artar sig då lätt til öfvertro och kan lika litet vara sann, som verkad af trons ande. At bygga sin tro på utvärtes historiska vitnesbörd, äfven med fasthållande deraf at de äro, hvad de äro, gudomligt ingifna, är andelöst; det är at i öfvertro hålla sig hårdt til det yttre och förgäta det inre. Den historiska tron såsom sådan kan så hålla sig til det gudomliga, men är icke derför sjelf gudomlig; den är blott på samma gång som biblisk äfven bibliolatrisk, snörrätt logisk, och finnes icke sällan äfven hos dem, som icke alls omfatta eller utöfva τὴν λογικὴν λατρείαν (Rom. 12.), d. ä. gudstjensten i anda och sanning. Lika visst det är, at om afgörelsen lägges andelöst på den menskliga sidan, blifver tron en rent subjectiv sak, likgiltigt hvad der tros, eftertrycket lagdt endast på huru det tros, lika visst, at lägges afgörelsen andelöst på den gudomliga sidan, så är det bibliska ordet blindvis ett auctoritetsord, ett uttryckligt dicterande för de omyndiga, hvad eller huru mycket de skola tro, hvarvid tron sjunker ned til en passiv omedelbar antagelse af de genom ett gudomligt maktspråk föreskrifna trossatser, och den så troende själen blir i sig sjelf tom, en tabula rasa, der sanningen väl kan vara nedskrifven, men icke af anden inskrifven. Det blott historiska erkännandet af sanningen har i sjelfva verket föga mer at betyda såsom christendom, än det fordom en hednisk kejsare visade christendomen, i det han uptog Christus bland sina penater; "sann christendom" är det icke. En annan sak är det at den historiska tron är ett nödvändigt substrat för hjertats tro.

I sak måste vi underskrifva R. Nielsens ord (Rel. philos. s. 503.), at "den protestantiske skriftförgudelse är en principiel förnegtelse af personlighedens hellige Aand", reserverande oss blott mot insinuationen at bibliolatrien skulle vara "protestantisk", fastän den inom protestantismen gjort sig gällande såsom den ej kunnat i romkatholicismen, der man i stället har paradosiolatri. Men väl kan det anmärkas, at samma pris, som romkatholiken sätter på sin vulgata med alla dess felaktigheter, sätter mången protestant på sin en gång "sanctionerade" bibelöfversättning, så at den, som är riktigt inne i bibliolatrien, vördar äfven de påtagligaste öfversättningsfelen såsom oantastliga sanningar. En egen art af sådan latri, som må bevisa, huru långt den i andelöshet kan gå, är den en italienare använde, då han svor falskt men ursäktade sig dermed (inför amiral Nelson), at det var på en engelsk bibel.

Fråge vi nu, hvar den mäst gjort sig gällande, så vidhålles svaret: på det exegetiska området, ehvad vi afse den vetenskapliga, homiletiska eller casuistiska exegesen. I den först nämnda möta vi snart sagdt på hvart eller hvartannat biblens blad svårigheter, som måste vetenskapligt öfvervinnas, på det visshet må vinnas om hvarje bibelställes rätta upfattning. Men så möter ock hvarje försök dertil svårigheter från det bibliolatriska hållet, der man ser svårigheterna, men nöjer sig heldre med at se dem oöfvervunna, än besegrade af en nyare critisk pröfning och stadfästelse. Derför ligger ett berättigadt mistroende til grund, så at man icke utan stor försigtighet mottager hvad som erbjudes från ett håll, der sällan den hel. ande får vara med vid de hel. skrifternas tolkning: timeo Danaos et dona ferentes; ty det som blifvit sagdt, at ingen kan tolka rätt Johannis' evangelium utan den som har Johannis ande, gäller om hvarje helig författare. Men är derföre bibliolatrien mera berättigad eller mindre andelös med sitt littera scripta manet, ej blott om biblens egna ord, utan äfven om en tidigare tolkning, som under tidernas lopp fått ett visst burskap och gammaldogmatisk eller gammalkyrklig sanction? Det må vara sant at vetenskapens ande är absolut olikartad med trons, men dermed skall icke vara sagdt, at ju den hel. ande kan taga vetenskapen i sin tjenst, när hon vil deri inträda, och den exegetiska vetenskapen är närmast kallad til detta inträde. Säkert är, så säkert som at vetenskapen har sin bestämda upgift at upfylla, sin utstakade väg at gå, sitt uphöjda mål at eftersträfva, at äfven om hon icke i full och eminent mening gjort sagda inträde, hon dock kan göra stora tjenster, som af tron böra erkännas, uptagas och användas respective insigt i de hel. skrifterna. Men detta låter bibliolatren svårligen säga sig, som, när det

gäller denna insigts vinnande medelbart, har sina utvalda uttolkare at hålla sig til och til hvad de sagdt, äfven om det skulle vara bättre och instructivare sagdt af mången annan, som uteslutes från förtroendet och rådfrågningen. Så har han, t. ex. ingen, han kan tryggare sluta sig til, än Luther, som väl må nämnas instar omnium bland dem, som i anda och sanning tolkat Skriften. Och dock har äfven i hans bibelöfversättning, så upfyld af anden han obestridligen var, influtit månget mistag, liksom til bevis, at äfven den anderikaste tolkares ingifvelser äro något qualitativt annat, än Skriftens egen inspiration. In verba iurare magistri är alltid förhastadt, då man är helt och hållet inne på capitlet om traditionen, och äfven in verba iurare divina kan ske på ett andelöst sätt, huru mycket man än tror sig hafva eller verkligen har sanningen för sig. För at nu beröra något af de tusende fall, i hvilka det, vi sagt, sannar sig, erinre vi om Christi frestelser och särskildt om den, då djäfvulen tog honom med sig på tinnarne af templet. At det skall fattas bokstafligt, har ingen exeget rätt at bestrida, men väl at bestrida en uppfattning i andelös bokstaflighet, som tilerkänner djäfvulen en makt, som honom icke tilkommer. Enligt en sådan bokstaflighet har paradisets orm verkliga fötter och äter verkligen jord, o. s. v. At det har verklighet, är visst, så visst som uppenbarelsens ord är visst, men märk verklighet för anden och i ande upfattad, en annan verklighet, än den i andelös upfattning vindiceras deråt. Huru skulle det eljest gå med den hel. symboliken, i hvilken så många trådar af biblens innehåll äro inväfda? Ja, svarar bibliolatrien, det må gå med den huru det vil, endast icke ett iota af Skriften förtolkas d. v. s. icke annorlunda än en bokstaflig tolkning rude crude medgifver. Alltså äfven der Skriftens andemening skulle komma til korta för rama motsägelser? Såsom då fråga blir om solens up- och nedgång til trots för allt astromiskt ljus och utan afseende på det optiskt poetiska språkbruk, som är Skriften egendomligt. I vår "kyrkobibel" äro flera ord tolkade med "helvete", äfven sådana som icke kunna tydas derhän i detta ords dogmatiska mening. Dit hör väl ej Mt. 5, 22. men icke desto mindre är den gamla öfversättningen så ohållbar som tank- och taktlös. Ett ännu starkare bevis för följden af en andelös exeges är det då man fattar helvetes eld materielt och så bokstafligt som möjligt. Öfver hufvud är bibliolatern, som yrkar at "det är skrifvet" skall gälla ej blott om den gudomliga texten, utan äfven om dess en gång gjorda återgifvande på modersmål, obenägen at fatta biblens bildspråk annorlunda än så, at det skall hafva en bokstaflig motsvarighet i verkligheten, då endast minsta blick i den särskildt s. k. uppen-

barelseboken kunde varna för en slik krass upfattning, med hvilken man blott gifver bibelfienderna i oträngdt mål anledning at smäda. Exegesen vore icke hvad den i sanning är, "utläggning", om i ett uti bilder klädt bibelställe skulle ligga annat än det för ögat primo conspectu är, lika visst som derest man gör sig skyldig til "inläggning" af hvad deri icke förefinnes. Men då bibliolatrien gör sig saker til det ena af dessa misgrepp, så gör hon sig i och dermed saker äfven til det andra. Det griper då jämväl på ett mer eller mindre märkbart sätt in i den "homiletiska exegesen", så vida denna alltid måste vara mer eller mindre beroende af den vetenskapliga. Prädikoämbetet måste väsendtligen utveckla sig ur Skriften och prädikan vara alltigenom ett bibelord. Det vil dock intet annat säga, än at hon måste alltigenom bevara skriftenlighetens karaktär. Men på det en sådan utveckling må vara den sanna, fulla, fria, lefvande, så springer den församlingens verksamhet, som eger rum i prädikan och afficierar predikantens personlighet, icke så utan vidare omständigheter ur skriftsanningen in i prädikoämbetet. Ty då bestode detta icke i något vidare, än i ett reciterande, i ett föreläsande eller föresägande af skriftsatserna, och på det högsta komme då blott en cento, ett flickverk af idel bibelspråk til stånd, då oaktadt all öfverensstämmelse med Skriften ofta den skarpaste motsägelse mot bibelsanningen kunde finna rum, åtminstone mot ideen af en sann och verkelig prädikan. Hon kunde, med andra ord, vara i högsta mårto skriftenlig och ändå i högsta mårto andelös: mycket objectivt *ljus*, men intet subjectivt *lif*, om än mycken lifaktighet. Prädikan kan sålunda vara alltigenom så sann, som biblens bokstaf kan göra henne, men så andetom, som ett konstarbete, hvilket motsvarar krafvet på "naturimitation" men icke på den konstnärsande, som skulle göra arbetet till ett sant konstverk. Strängt taget, skulle den bibliolatriske församlingsmedlemmen intet högre önska, än en sådan yttre trohet mot biblens ord, huru mycket den än blefve en otrohet mot bibelordet; hvartil kommer, at en upläst prädikan, som, ehuru egentligen en contradictio in adjecto, kan vara anderik, i den mån föredragaren är det, dock aldrig kan vara det i så full mening, som ett fritt föredrag, under samma förutsättning. Utan ande åter framlagdt, sätter eller omsättes det til en mekanisk product under det namn af prädikoföredrag, som detsamma icke egentligen tilkommer. Sak samma är det med en homiletisk exeges, som låter prädikan röra sig endast på ett inskränkt område eller urval af bibelsanningar, som med förkärlek höras afhandlade, under det andra icke komma til sin rätt, då prädikan blifver i mer än en mening inskränkt och alltid i någon mening andelös eller ande-

fattig, enär hon icke likmätigt omfattar all den sanning i hvilken den helande vil leda. Man upoffrar då i en icke prisvärd condescendens för det bibliolatriska godtycket åtskilligt af det som skulle offras ej mindre åt hela församlingen, än åt andens hela verksamhet. Mutatis mutandis gör sig detsamma då gällande i hvad vi kallat den casuistiska exegesen. Ty ett sådant sammanhang har obestridligen den allmänna och enskilta själavården, så at denna äfven blifver i samma mån och måtto, som den förra, särdeles såsom den ytrar sig i prädikan, inskränkt til vissa älsklingsspråk ur biblen, hvilket icke kan räcka til för besvarandet af alla förekommande samvetsmål. Än värre, om til dem höra sådana, som gifva en falsk tillämpning på ett förevarande casuistiskt fall och hvilkas reciterande kunde vara egnadt at ingjuta skräck, der ett tröstens ord vore påkalladt, eller omvändt. Ett idkeligt eller idelt dogmatiserande, som det med inskränkta exegetiska vuer alltid blir och i samma mån bevisar frånvaro af anden, om med än så mycken tilvaro eller apparat af bibelsanning, är icke mer, snarare mindre, tilbörligt i den casuistiska än den i homiletiska utläggningen, för at icke åter tala om den rent vetenskapliga i hvilken de dock båda skulle hafva sitt ursprungsstöd.

Ju andetomare bibliolatrien är, desto anspråksfullare, och det visar sig aldrig tydligare, än då hon omsätter den enhet, hon tager för sig i anspråk, i en dogmatistisk söndring från allt och alla, som icke ställa sig enahanda upfattning til efterrättelse. At hålla andens enhet med fridens band är ju endast möjligt för den, hvilken har anden, likasom endast en sådan kan rätt fly en kättersk menniska, när hon en gång och annan förmanad är, ty samme ande, som är fridens, bevisar sig ock såsom kärlekens. Deremot är den bibliolatriske färdig med kättarropet vid minsta afvikelse icke just från den bibliska sanningen, men från det han upfattat såsom biblisk sanning, äfven om det skulle bestå i sådana ämnen, om hvilka meningarne måste vara delade, och til och med i sådant, som kan anses höra til adiaphora. Är det för honom sålunda en trosartikel, at skapelsedagarne äro vanliga dagar, så är den en otrogen, som vågar omfatta theorien om skapelseperioder, anledning nog til en korinthisk söndringsprocess. Et sic in ceteris multis. Factiskt är ock, at aldrig någon mera, än den som, hållande sig om blott bibliolatriskt til biblens utsagor, gör med rätt eller orätt anspråk på sann andelighet, varnar i ny och nedan för den falska, äfven om man af hans ord icke kan få rätt fäste på hvari den består eller hvar den skall finnas, denna mäst svåra och kränkande af alla tilvitelser. Nog af, at det är ett slagord i sanningens intresse, men

ett sådant, som genom ett hälst omotiveradt uprepande kan slutligen förlora sin udd, och i hvad som lätt kunde få bismak af studium och ira tror icke den sannt andelige sig böra använda ett repetitio est mater studiorum. Mellertid lägges i dylika fall och älsklingsthemata ett sådant eftertryck på sanningen, äfven om det synes falla på anden, som om det vore gifvet, at med dess formella erkännande den sanna andeligheten vore utan vidare omständigheter förknippad. "Det skulle", säger en författare, "vara sorgligt, om vi missbrukat den hel. skrift genom at göra den til en ordbok med öknamn öfver våra fiender eller på dem, som icke tänka nagelrätt lika med oss", och den har icke full rätt at skria mot methodismus, som sjelf vil hafva anden och sanningen bunden vid en viss af honom godkänd method, vore ock denna i sig sjelf en af de bästa. Utan tvifvel är det ett skönt vitnesbörd, som sades om R. Baxter, at det stridssätt, han förde, var icke så mycket mot sektväsende och vantro, fastän äfven detta, som mot synd och otro.

3. **Confessionell sanning utan trons ande förer til confessionalism, symbolisk til symbolicismus.**

Vi sätta båda uttrycken til hvarandra, det senare liksom epexegetiskt, för at strax angifva hvad vi förstå med confessionell, näml. i bestämd symbol fixerad bekännelse. At känna den bibliska sanningen och bekänna den, at känna Christus och bekänna hans namn, hör så väsendtligt tilsamman, som det föregående til det efterföljande i en organisk ordningsföljd. Men de kunna ock tänkas så åtskilda, som de måste blifva utan anden. Är kunskapen en troskunskap, så måste bekännelsen vara en trosbekännelse, och för det ena som för det andra förutsättes trons ande. Denna förutsättning måste således äfven göras vid frågan om den specifikt s. k. trosbekännelsen, confessionen. Faller denna förutsättning bort, såsom det beror på den i det subjectiva trosbegreppet innehållna friheten at låta den falla, så hemfaller subjectet åt confessionalism och upgår dess om än så objectiva tros innehåll i symbolicistiska former. Ju närmare bekännelsetrons innehåll är bibeltrons, desto snarare fatta vi bevisningen ur samma synpunkter, som förut, hvadan först en åtskilnad mellan ande och sanning sättes, som nedtrycker den förra til ett tvångsbegrepp, vidare en vexelverkan, som öfvergår i förvexling, och slutligen en enhet, som antager karaktären af symbololatri.

Kyrkans bekännelse är visserligen ett tvång, men ett inre, framgången, som den är, ur en tvingande nödvändighet för henne at organisera sig i sin

sanning gentemot den verld inom henne, för hvilken den hel. Skrifts utsagor fått en sväfvande karaktär och derföre behöft så förtydligas och til sin normerande betydelse så fixeras, som det i en specifik confession kan ske och så, som måste ske genom den i kyrkan verksamme anden. Bortses nu ifrån sist nämnda grund, d. v. s. från andens verksamhet i confessionen på en tid af den för kyrkan mäst kritiskt afgörande beskaffenhet, så förvandlas det inre tvånget til ett yttre, och det så, at antingen blir confessionen ett hinder, som bör falla, eller ett, som bör stå med all en antagen lags förbindande kraft. Til det förra betraktelsesättet komma vi längre fram; med det senare hafve vi här at skaffa. Låt vara, at confessionen skall betraktas under synpunkten af lag, hvilken dock icke är den ursprungliga, så är det äfven med denna lag så, at den icke är satt eller egentl. icke ligger (οὐ κεῖται) såsom ett hinder för de rättfärdiga, som älska den, och är god när den rätteligen brukas (νομίμως). Men så brukas den icke heller af dem, hvilka betrakta honom såsom ett yttre välbehöfligt tvång, confessionen såsom en välbehöflig tvångsåtgärd icke för dem sjelfva, då de icke älska eller kunna älska den, men desto mer mot secter och andra, dem de räkna för de "oandeliga", för eller mot hvilka den är "satt". Så kunna äfven de, som äro "köttsliga, icke hafvande anden", änskönt de undantaga sig från talet om groft "oandeliga", högt prisa och fast hålla på sin confession såsom "besvuren sanning"; men at det, de kalla confessionalitet, icke är annat än confessionalism, säger sig sjelft och säger sig än mera, när man granskar vexelförhållandet mellan ande och sanning.

Har man redan förvexlat bekännelsebegreppet derhän, at deraf blir ett tvångsbegrepp, så kan man icke heller erkänna vexelverkan mellan den sanning, som i Bekännelsen uttalas, och den ande, som deri ej blott varit ifrån början, såsom man tiläfventyrs icke förnekar, utan fortfarande är verksam, hvilket man faktiskt, om än icke theoretiskt, förnekar desto mer. Men det stannar icke vid sagda förvexling, nämligen af confessionens sanning och af dess ande, hvars begrepp då endast sammanfaller med det yttre sanningsordet, utan öfvergår til andra, ja, denna äfven motsatta, förvexlingar. Ty såsom kroppen utan ande är död, så är tron utan gerningar, d. ä. såsom sanningen, resp. trosbekännelsesanningen, utan trons ande blifver liflös och ej medgifver någon vidare vexelverkan, än den hon en gång haft, så i samma mån denna trädt tilbaka, träder förvexlingen fram, och det först mellan subjectiv och objectiv trosbekännelse, vidare mellan trossanning och troslära, och slutligen mellan bådaderas antecedens och consequens ända til inversion. Bekännelsen är vexel-

begrepp med vitnesbörd. Genom at lägga rätt eftertryck på vitnesbörd och bekännelse lägga vi just frihetens eftertryck på det personliga, och göre vi detta, så lägges det på anden, trons ande. Borttages detta eftertryck, för at läggas uteslutande och abstract på trosbekännelsens sanning, så inträder förvexlingen. Och i först nämnda hänseende så, at til Christi bekännelse, som icke kan aflöpa utan lidande i och för sanningen, anses icke höra mer än ett yttre antagande af den yttre trosbekännelsens sanning, hvilket väl låter sig göra utan lidande och försakelse, ja, med raka motsatsen af detta bekännelse- och vitnesbördsvilkor, liksom vore detta, hvars nödvändighet så ofta och eftertryckligt framhålles i den hel. Skrift, rent af uphäfdt genom bekännelseskrifterna. Såsom nu detta är förvexling såsom af objectivt och subjectivt, så ock af lära och lif, i stället för en ständig vexelverkan dem emellan, som i sann tro eger rum, så sammanhänger dermed förvexlingen af tros*sanning* och tros*lära*, så at det antingen förbises, huru den förra är afgjord och gifven genom Guds ord, men kännedomen derom, "sanningens kunskap", måste vara inbegripen i ständig tilväxt, derest den icke skall varda död; at äfven kyrkans dogma icke blir genom Bekännelsen hämmadt i sin fria utbildning, då det uti densamma blott har sitt innehåll i omedelbar gestalt och dymedelst just genom densamma är tryggadt i sitt eget fria område; eller, å andra sidan och i motsatt rigtning, huru det motsäger bekännelsens begrepp, at det utföres i särskilda dogmatiska bestämningar. Nog af, at, såsom Marheineke säger, "på det kyrkan måtte existera i verklig lifskraftig gestalt och expandera sig, måste en trosbekännelse vara densammas andeliga fundament och dogmatiska princip" (Entw. § 164). Gör man Bekännelsen til något annat, så är faran för en annan förvexling nära, nämligen för den af gudomlig och mensklig autoritet, af det falska i katholicismen, som gör den gudomliga fullmakten, hvilken är grunden til Bekännelsens autoritet, gällande såsom en objectiv supranaturalistisk juridisk autorisation, och den evangeliska protestantismens sanning, at han vid sin Bekännelse blott stöder sig på den gudomliga sanningens absoluta kraft och derföre lär at upfatta sagda fullmakt såsom den hel. andes sanskyldiga fulla subobjectiva makt. Utrymmet medgifver blott at i förbigående påpeka den egendomliga förvexling af Vollmacht der Kirche och Kirchengewalt, som finnes hos sjelfva Stahl s. 78 ff. och just är en förvexling af det gudomliga och menskliga i bekännelsebegreppet. Likaså blott i förbigående den förvexling af ande och sanning, som särskildt röjt sig i striden om det apostoliska symbolets historiska upkomst, dess trogna bevarande i alla dess minsta delar,

o. s. v. en förvexling ej olik den, vi bemärkt i striden om de hebräiska vocalpunkterna, liksom gällde det en salighetssak och liksom rörde sig anden i punktualiteter. Ty hvarför äro dylika strider andelösa, utan derför at man förbiser principen? Principen är icke egentligen en trosbekännelse, men bär trosbekännelsen och har i den sitt (om vi bortse från Concordieformeln) korta, träffande uttryck. Men här kan ock en sådan principförvexling ega rum, at en hel omkastning sker, en inversion, hvarigenom antecedens göres til consequens och vice versa, d. ä. at det yttre symbolet vinner prioritet framför sjelfva skriftens sanningsord och göres til trossanningens hufvudkälla, så at icke Bekännelsen skall tolkas efter Skriften, utan tvärtom Skriften efter symbolet. Detta är ej fallet blott i den romerska kyrkan, utan har ofta varit det i den lutherska. Denna förvexling bildar då confessionalismens höjdpunkt, i det at Skrift och symbol behandlas såsom nottecken, hvilkas hufvuden kunna vändas up och ned allt efter omständigheterna, tils ändtligen confessionstecknets (symbolets) hufvud sättes högst.

Sådan motsättningen är, sådan är ock enheten; en andelös motsättning medför en andelös enhet, och den sanningsenhet, man confessionelt på nu betraktade vägar tror sig finna, karakteriserar sig såsom andelös symbololatri. De momenter, som ofvan gjorde sig gällande i bibliolatrien, blifva mut. mutandis här ännu påtagligare, och påtagligare dermed af den objectivismus, som der gjorde sig gällande. Bekännelseenheten blifver, hvad den är egnad at blifva, rätt fattad, d. v. s. i anden, ej blott en lära utan ock en lifsenhet, då lifsenheten af subjectivt och objectivt är i reflexionens språk just principenheten. Trosprincipet är det afgörande, såsom den enhet af ande och sanning, i hvilken alla de kyrkans sanning förmedlande momenterna sammanträffa och från hvilken alla åter förmedla sig med hvarandra. Huru det då går när förmedlingen försiggår utan ande, är redan endels sagdt men behöfver vid fråga om bekännelseenhetens olika upfattning yttermera sägas. Så, blir då svaret, at förmedlingens dialektik afbrytes, dess vigtigaste momenter öfverspringas, en lucka upstår i begreppet, och ett tvärt språng göres in i omedelbarhetens kategori. Hvad detta innebär, kan knapt oförtydbarare uttryckas, än med anförande af Löhes ord, äfven om det skulle tiläfventyrs vara bättre ment än sagdt: "Våra fäder hafva för oss stridt. Nu är det ro. Vi äro färdiga med hvarandra. Vi kunna endrägtigt (einmüthig) draga framåt". Så, som denne "stränge lutheran" här utlåter sig, kunna väl äfven de romkatholske säga: Vi besitta den fullkomligt rätta kyrkoläran, de gamle kyrkofäderna hafva utkämpat dess

strider för oss, o. s. v. Men ett evangeliskt protestantiskt ord kunne vi ej kalla det; det erfordras visserligen mera än så, för at växa in i den rätta trosbekännelsen och hvarken ringa akta fädernas dyra arf, "det lutherska arfvet", eller ock begrafva det i säkerhet eller lägga det in i traditionens skrin, för at blott tära derpå och nära oss "i ro" deraf. Det är sant, at den lutherska confessionen consequent, emedan i hennes evangelismus katholicitetens moment hade en öfvervägande betydelse, företrädesvis framställer den ena evangeliska kyrkan efter dess centrala eller enhetliga karaktär; men dervid framhåller hon såsom sitt palladium en evangelisk samvetsfrihet, hvaremot de, som ensidigt och andelöst lägga eftertrycket på nämnda karaktär, verkligen göra den omedelbara bekännelsen til en tvångsenhet. Man sätter sig då ock "medelbart" in mindre i ett rent kyrkligt, än statskyrkligt enhetsbegrepp, enligt hvilket confessionen, som skall verkligen vara en skranka mot lärogodtycket, enkannerligen hos dem, som stå i kyrkans ämbete, inskränker dem til de confessionala lärobestämningarna, så at det sker på bekostnad af den fria anslutningen til uppenbarelsens ord, och det trots Concordieformelns vigtiga bestämning: sola scriptura sacra iudex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda, cet. Men hvad ännu torde hittils räknas blott potentialiter til symbololatri, blifver det desto afgjordare, ju mer confessionalismen hårdnar och omsätter sig på den confessionella sanningens grundval til utbildad polemik, rigtad mot allt och alla, som icke nagelrätt infoga sin läroframställning i symboliska expressioner. Usus quintuplex är namnkunnig nog, mästadels för sin andelöshet, och at usus polemicus, at alltid åtminstone "något mot kättare" skulle ingå i hvarje prädikan, var så gifvet och anbefaldt, som naturligt "i den tiden", mot hvilken vår tid af dess härolder med skäl lofordas, med undantag af dem, i hvilka den forna tidsanden går i denna del igen. På grund af sanning utan ande, d. v. s. på grund af den lögn, hvari sanningen så småningom blir förvandlad, är det, som så otaligt christet blod blifvit utgjutet af s. k. christna, framför allt i reformationstiden af papismens "sanningshjeltar"; och det är märkvärdigt, at Christus i samma andedrag talar om sanningens ande, som skulle sändas, och säger: "de som dräpa eder, skola mena sig göra Gud en tjenst" dermed, hvadan, såsom historien intygat, så snart någon visade ett tecken til ande och lif, ej nöjd med det blotta jakandet til den blotta dogmtron, vardt han strax förföljd af dennes målsmän och grymt straffad. Man säge ej, at detta är en längesedan "öfvervunnen ståndpunkt"; ty på den står i sjelfva verket ännu en hvar, som

berömmer sig af confessionell sanning utan confessionens ande, och ej blott i romerska kyrkan finnas de, som ännu önskade se hennes ”sanning” försvarad med eld och svärd, utan äfven inom den protestantiska torde de ega rum, som hemligen, om än ej uppenbarligen, prisa den ensidiga symbolifver och det orthodoxa, nej, ortodoxistiska rätthafveriet, som förkättrade en Arnd, en Spener, och så många andra kyrkans ypperste. Skulle de ännu upstå eller der och hvar låta höra sig, som fatta den evangeliska confessionen, hvilken blifvit under så mycket trosvitnande martyrium tilkämpad mot den stolta hierarkien, så, at den skall användas i samma hierarkis tjenst och såsom en budkafvel med upbåd til nya kättareförföljelser, icke är det confessionelt, utan i hög grad confessionalistiskt, och icke äro de, som hafva denna upfattning af sanningen, andelige, om de än äro bärare af andens ämbete, utan, mene vi, i hög grad andelösa. En rätt och sant andelig ämbetsbärare är långt ifrån ett slikt betraktelsesätt, men, hvad gäller, han kan sjelf blifva föremål för ett sådant af t. o. m. rätta och sant andeliga lärjungar, i det desse, som kanske aldrig läsit en rad af symbolerna och dock högeligen åberopa deras autoritet, tiläfventyrs göra älsklingslärarens skrift, om han utgifvit en sådan, til sin egentliga symboliska bok och det på lika exclusivt sätt, som andra göra med kyrkans symbolböcker. Hvarje skola har gärna sin scholastik: som scholan är, så är scholastiken; som mästaren är, så är scholan. Är mästaren full af ande och lif, så blir hans schola detsamma; men så vördnadsbjudande hans scholastik är, så länge hans ande lefver deri, d. v. s. i hans lärjungar, så tom den scholasticismus, hvari den förvandlas af dem, hos hvilka anden är borta och blott bokstafssanningen qvar. Vi tänke härvid ej blott på medeltidsscholastiken, utan ock på den lutherska, så skön genom sina anderika repräsentanter, en Chemnitz, en Gerhard, m. fl. men så misgestaltad genom scholasticism så, som under ett s. k. symbolicismens tidehvarf. At det andelösa, vare sig framställandet af confessionens sanning, eller mottagandet af dess confessionalistiska användning, kunnat fortgå i så vidsträckt mått, som historiskt sedt, varit fallet, är blott ett storartadt bevis derför, at verlden vil blifva bedragen och blir det derföre också, men blir det aldrig vissare, än när sanningen förhöljes men omhöljes med ett starkt sanningssken och skenet potentierar sig til confessionelt ljus. All obiectivism, såsom ett hårdnadt sanningsskal, framkallar såsom nödvändig reaction subjectivism, som är en sanningslös och lös andes kärna; likasom omvändt. Audiatur et altera pars.

B. **Ande utan sanning.**

Vi betrakte anden först i dess allmänna karaktär såsom naturlig ande; sedan i dess särskilda uppenbarelse såsom biblens ande, och slutligen i dess enskilta eller specifikt kyrkliga betydelse såsom samfundsande, och hvartil uppfattningen i alla dessa afseenden för, om den måste tänkas helt eller delvis skild från sanningen. Öfver hufvud, säga vi, til subjectivismus. Följande anomalier gifva sig då vid handen.

1. **Naturens ande utan nådens sanning förer på sin höjd til idealismus.**

Om vi med nu nämnda andesbegrepp hålla det högsta, som kan nämnas, tilsamman, så föranledas vi til en förelöpande betraktelse af anden så väl på grundval af det allmänna, som af det individuella, anden såsom sjelfhet och såsom ett sjelft, såsom idé och personlighet, såsom ett abstractum (t. ex. visdom) och ett concret (visdomsanden). Dessa motsatser skola förmedlas i menniskoanden och af den, så långt dess kraft räcker, men derföre ytterst af den hel. ande, och det såsom nådens; ty huru uphöjd naturens ande är, så kan den icke, sig sjelf lemnad, uparbeta sig til den höjdpunkt, der han kan i sanning tilfredsställa sig sjelf eller sin djupaste trängtan, efter hvilken han icke kan mättas af ett blott ändeligt innehåll. Skall det ändeliga innehållet omsättas til ett rent andeligt, som först medför tilfredsställelsen, så måste det ske genom den oändlige andens verk och detta erkännas och mottagas såsom ett nådens verk, alltså icke naturens. Naturens ande skall derigenom icke förlora, men just rätt vinna sin sjelfständighet, och bevisa sig vara ett rätt sjelf derigenom at han icke är sjelfvisk, såsom sjelfmedvetandet lärer at det är i bådadera fallen. Så icke sjelfvisk, at han måste böja sig för sanningen: det erkänner han då snart; men icke lika lätt, at det skall vara för nådens sanning (ett uttryck, som, såvida den chr. eller absoluta religionens innehåll är den i Christo uppenbarade nåden, vi trott vara lika berättigadt, som "sann nåd", Pet. 5, 12. på den Joh. 1, 17. gifna dylogiska grunden). På erkännandet eller icke häraf beror det om det hos honom skall stanna vid ideen eller komma til verklighet. Med det godas idé begynner han särskildt röra sig efter sin ideella sjelfständighet såsom ande, d. v. s. såsom naturens ande reflecterad i ideens ljus; men först på religionens grund, alltså först såsom mellanväsen mellan det gudomliga och menskliga sjelfvet, verkar anden i sanningens, och dermed i frihetens

och personlighetens namn, såsom ande. Skall detta vara ytterst detsamma som i den fria nådens namn, så måste naturens ande, för at motsvara sitt genuina begrepp, blifva fullt religiös, d. ä. mättad och upfylld af nådens sanning. Drager han sig härför och ändå icke vil qvarstanna på sin egen abstracta naturgrund utan höja sig sjelf til religionssanning, så kommer han, sades det, på sin höjd til en viss idealism, men intet vidare. Ty huru mycket han kan, utom nådens makt, höja sig til och jämväl fröjda sig af de högsta ideer och af den högsta, Gudsideen, huru mycket han kan förnöja blicken af ideernas morgonrodnad, så når hans blick dock icke solens upgång, d. ä. så måste han i grunden upgifva begreppet om den personlige och lefvande Guden, så vidt och så länge han upgifver den i christendomsuppenbarelsen dertil öpnade enda vägen, som är en nådens väg, emedan det allenast är genom Jesus Christus denna den lefvande Gudens uppenbarelse i ande och sanning, såsom i nåden och sanningen, eger rum. Här eger den frågan rum, som göres Rom. 10, 6. fj. Hvilket svalg alltså mellan dem, som, ledde af nådens ande, tro, och dem, som blott förda af sin egen naturande, icke kunna med tro omfatta Guds uppenbarade ord, just derför at det prononcerar sig såsom ett nådens ord! Hvad de senare tiläfventyrs kalla sin tro, är då blott en stegrad bildningsgrad, en virtuositet at hafva religion d. ä. at i kraft af sitt för nådeordets ljus tilslutna förnuft höja sig ur verlden intil dess yttersta grund, som dock endast blir en kall, om än så skimrande idé. Denna ideella, men aldrig reella, religion, af ju större bildningsmomenter den är sammanväfd, desto abstractare blir den, desto mer reducerar den sig til den enkla men toma tanken på ett s. k. högsta väsen, som dessutom är så högt för dem, at när de sträfva nå det med en speculativ tankegång, komma de dess icke vid, utan det går dem så, som när man söker få en regnbåge fatt, at den drager sig desto mer undan. Hos de bättre måste nu en sådan rent på ett transcendent, på ett otilgängligt högsta väsen rigtad tankeansträngning väcka en innerlig trängtan efter en dess uppenbarelse, hvilket i grunden är en nådesträngtan, på det omsider en sann och fridgifvande religion måtte hos dem komma til stånd. Här är nu åter en vändpunkt, men hvilket innebär at det så fattade subjectet kan lika så väl vända sig ifrån, som omvända sig til den räckta nådeshanden. Gör menniskan det förra, så kan hon omsider komma at genom upsvingandet af sin af naturanden åvägabragta religiösa virtuositet mena sig på en sådan natur- och förnuftsåskådning ha vunnit föreningen med det gudomliga. Då är det sublimerade menniskoförnuftet förklaradt för identiskt med den lefvande Guden. Sjelf-

bedrägeriet är öfverväldigande och har ej sällan tagit stora andar til fånga, hvilket sker snarare än at förnuftet tages til fånga under Christi lydnad, och de små andarne, som gärna vilja vara stora, hafva ofta drömt sig up på en lika speculationens höjd. Den sjelfbelåtna menniskan finner ännu blott en åtskilnad med den gudomlige anden i sig sjelf, såvida hon först såsom ännu bunden genom naturen är den ändlige anden, men sedan genom sin immanenta utveckling, d. ä. i sin cultur, höjer sig öfver den förra, kommer til sig sjelf och "hos sig sjelf varande", såsom hon menar, består i absolut frihet. Religion ter sig i enlighet dermed såsom en den högsta culturgrad, der subjectet, kommet ut öfver sin sinlighet och individualitet, har begripit sig i sin enhet med menskligketens ande eller genius; hon är dymedelst intet vidare än en "Cultus des genies". Såsom religionsöfning gäller då andens herravälde öfver naturen (blott icke naturens öfver sig sjelf!), och vetenskap, konst och industri är gudstjenst, dermed anden är tjent. Men at Gud är en ande, som skall med alla culturens medel tjenas, såsom det ock sker af tron på hans nådesuppenbarelse, derom hafva dylika culturmenniskor ingen aning, åtminstone derpå ingen tanke, alraminst hos genien sjelf, om han är sin egen idol, ty ju rikare genimenniskan är på ideer, desto benägnare för en idealism, i hvilken hon förgudar sig sjelf, derest hon icke är bland dem, som ära Gud genom ärandet af hans nådesuppenbarelse i Christo. Men skilnaden är redan märkbar nog på de mindre andarne, som på sin naturgrund i idealiskt interesse kämpa mot sanningen och icke med den, såsom de dock kunna mena sig; ty den som kämpar för sanningen, men "bortkastar Guds nåd", kämpar mot den. Vi vilja nu närmare skärskåda dem, vare sig större eller mindre naturer, i de tre hufvudgrupper, i hvilka de kunna lämpligen fördelas, då det för dem gäller sträfvandet om ett gemensamt, fastän af speculativa skiftningar olika färglagdt idealistiskt mål: supranaturalism, pantheism, theism, hvardera bärande eller buren af en stor idé, men som alla, förlorande sig i en abstract idealism, förlora målet just då de synas som mäst närma sig detsamma. Deras gränser äro för öfrigt flytande, som det haf af abstractioner, på hvilket de röra sig mer eller mindre eller fullt obehindradt af nådesuppenbarelsens klippor.

Om något vore i och för sig egnadt at väcka förtroende til naturens ande och hvad den förmår, hvartil den kan höja sig, i sin sträfvan at undvika stötandet mot sagda klippor, så är det supranaturalismen. Men så komma modificationerna i begreppssättningen och dermed anstöten. Verba valent ut nummi; *väger* man myntet, så synes supranaturalismen vara fullvigtig, men

öfverväger man den stämpel, det fått efter förblomningstiden af supranaturalismens första friska utveckling, då förväntningen af det slutliga resultatet höll det tänkande medvetandet i andelig och förhoppningsfull spänning, så synes den dock underhaltigare. Vi förbigå sådana klingande talesätt, med hvilka den filosofiska supranaturalismen plägade röra sig, såsom "ett andeligt genombrott", en "ny naturlag", en "framskridande utveckling af det gudomliga lif i naturen", eller af "anden i naturen", o. s. v. för at hålla oss til den ortodoxt scholastiska supranaturalism, som afsätter en följd af logiskt afgörande begreppsformer, hvari det öfvernaturliga på ett ändeligen bestämdt sätt skall gripas och fasthållas, och få se, huruvida det icke, med en blott half anslutning til uppenbarelseordet, faller oss ur händerna. På ett utvärtes ändeligt vis sätter den Guds vilja mot naturens lagar och låter undret göra ett verkeligt brott på det naturliga sammanhanget, änskönt den försäkrar at Gud är allestädes närvarande i verlden. Så ställer den en transcendent, öfvernaturlig verld mot denna naturliga och öfverför det oaktadt directa bestämningar från det naturliga på det öfvernaturliga. I sjelfva denominationen ligger alltså, at den moderna supranaturalismen ej vil vara andelös, utan tvärtom hafva anden til sitt högsta criterium, men blifver det förra i den mån han jämkar med det uppenbarade sanningsordet och andens begrepp utplattas til ett blott idéväsen. Han kommer ej til rätta med sitt "super", emedan ej med sitt "subter", med sjelfva sanningssubstratet för sin lärobyggnad, då för så mycket i Skriften lemnas ett fritt spelrum åt den pura menniско- eller naturanden eller, såsom Doch säger (se Hase: Ev. Dogm. s. 407), åt de hel. författarnes genie, at gränserna mellan fundamentalt och icke fundamentalt göras på betänkligaste sätt helt flytande. Och hvad nåden vidkommer, ytrar Reinhard och med honom flera af de anderikaste supernaturalister, at "alla försök måste vara förgäfves, at draga en gränslinia mellan natur och nåd; ty då Gud rättar sig efter den andliga verksamhetens ordentliga lopp, så är det icke möjligt at menniskan kunde blifva sig medveten af nådens inflytanden och åtskilja dem från sina naturliga krafters egna ytringar" (ib. s. 307). Äfven om vi icke vilja gå så långt, som K. Schwarz, hvilken påstår at i de bästa supernaturalistiska kretsar "drifves en verklig otukt med den gudomliga friheten", kunna vi, enligt deras egna utsagor, väl påstå, at de med allt åberopande af den hel. andes nådeverkningar, långifrån icke helt undergifva sig honom såsom specifikt nådens ande, och det derför at de icke erkänna sanningen i hans ord såsom ett ostyckadt helt. De erkänna, at de religiösa ideerna äro rigtade på viljan, men hvad vil det säga annat, än at dessa äro i absolut

förstånd viljesideer. Men viljesideen kan blott frambringa en idévilja; at göra ideen til verklighet kan inom konstens område tilhöra geniet, naturande i sin kraft, men inom det rent religiösa, inom samvetets område, är det blott möjligt för Guds viljan nyskapande helige ande och det genom det medel, han gifvit i sin hela uppenbarelse med ordet. Stannar nu supernaturalismen envist vid det förra, så kommer han, vare sig inom det rent theoretiska eller rent praktiska området, ej öfver idealismens sfär; ty det religiösa förnuftet, förenadt med den gudomliga sanningen, nämligen denna fattad ej såsom halft gudomligt, halft menskligt, blir först sant förnuft, och den religiösa, d. ä. den af Guds ande genomträngda och så bestämda viljan, som hon blott kan blifva genom på grund af nådens ord i dess oafkortade bestämningar til hjertats grund trängande nådeverkningar, blir först sann frihet.

Det sanna i pantheismen, supernaturalismens motsida, är, för at använda K. Schwarz' ord, at "gudomen är intet enskilt vid sidan af andra enskiltheter, under det högsta, allt genomträngande allmänna; det oändeliga står icke ofvan om det ändeliga, hvarigenom det sjelft ändliggöres, utan det är en ändeligheten genomträngande, sig sjelf i den inplantande verksamhet". Vi kunna gå vidare och säga, at den sanna religionen, i hvilken denna verksamheten allsidigt reflecteras, at religionen, då den, tänkt i sin realitet, innehåller icke blott något menskligt, i det menniskan hänför sig til Gud, utan ock något gudomligt, i det Gud nedlåter sig til menniskan, och bådadera förenade til innerlig vexelverkan, sätter väsentligen en det gudomligas immanens i det menskliga. Vi säge med flit "det gudomligas", icke Guds; ty blott efter sin verksamhet är Gud at tänka immanent i menniskan, annars skulle religionen förlora sig i en pantheistisk mysticismus; med detsamma är sagdt, at när vi med Skriften tala om andens inneboende i menniskan, det ock är fråga icke om anden i person, utan i och genom sin verksamhet. Men med detsamma är ock, enär den hel. ande bor och verkar i oss (ἐν ἡμῖν, Col. 3, 16.), sagdt, at detta är något himmelsvidt skiljdt från pantheismens idélära och från dess ande, som är helt och hållet och alltså i långt större mått, än supernaturalismens, en naturande. Ty, at vi må anföra Fr. v. Baaders träffande ord, atheisten förnekar Fadren, deisten förnekar Sonen, *pantheisten förnekar den hel. ande*, emedan han håller den ohelige verldsanden derför. Först då, när menniskan i sin individualitet, helgad, förnimmer icke blott sin creaturlige ande, utan ock det, som den absolute, d. ä. den hel. anden tilhörer, är hon skyddad för den vilfarelsen at förvexla den förre med den senare. Det är i charismen som den absolute anden

så obiectiverar sig för denne, och den subiective anden finner sig i en sådan förening på det bestämdaste från honom åtskiljd. Det högsta uttrycket derför är det redan anförda apostoliska, at Guds ande vitnar med vår at vi äro Guds barn. Men lika litet, som ett sådant vitnesbörd, finner en sådan åtskilnad rum inom pantheismens idésfär. Der läres en totalt annan immanens. Dess immanenslära utjämnar och uplöser alla motsättningar i det absoluta ena, utan at klargöra det absolutas enhet och det relativas mångfald. Pantheismen må hafva den förtjensten, som äfven fromma theologer tilerkänt den, at hafva beständigt motarbetat alla antropomorfistiska och anthropopatiska föreställningar om gudomen och rensat gudsbegreppet. Men med denna negativa förtjenst är ock hela dess theologiska betydelse uttömd. Med de uplösta motsättningarnes tomma formella enhet ändar det hela i en själsförtärande andelöshet. Från den, som skulle fylla tomheten. näml. Guds ande, och från det, hvarmed den skulle fyllas, nämligen med nåd genom nådens ord, har pantheismen, äfven då den ville göra sig gällande under namn af panchristianism, abstraherat i och genom sina abstractioner från allt utom det absoluta, såsom det rena varat. Ty likasom det s. k. rena tänkat har ingen sanning til sitt innehåll, så har det rena varat ingen ande. Eller om der skall talas om en ande, såsom det ju sker med naturens och i högsta potens genialitetens, så är det en ande utan Gud, en sjelfhet utan sjelf, och blir åter andelös derigenom at detta förvandlar sig til det sjelflösa allmänna: från den speculativa pantheismen är blott ett litet steg til den rena materialismen, från dess idé aldrig ett steg til den sanna verkligheten, utan "på sin höjd til abstract idealism"; dess otaliga sanningsideer förblifva ett chaos, emedan icke den helige ande får sväfva öfver dem med sitt lifgifvande nådes ljus.

Detta sannar sig ock, när den, så at säga, vil höja sig öfver sig sjelf, då den för samvetet skull icke ändå kan vara utan Gud som Gud. Ty så länge speculationen fördjupar sig i det gudomliga väsendet, hvad och hvar det för öfrigt skall vara, fördjupar den sig i pantheismen, och för den rationella theologien återstår det nu at ansträngande arbeta sig igenom pantheismen til en sann religiös vetenskaplig theism. Det är ett arbete at häfda friheten midt i nödvändigheten, framdraga ljuset ur det chaotiska mörkret, och åvägabringa ett lefvande sjelf af den döda sjelfheten. Ett sisyphusarbete för den abstracta theismens ande utom den uppenbarade religionens sanning och dess för tron gifna ståndpunkt, såsom en nådens, på hvilken theismen hvarken kan eller vil ställa sig, i det han blott känner sig såsom naturens ande. Det går med

denne såsom med Hegels andebegrepp, när han (Ph. d. Gesch. s. 52.) gör sig tilfälligtvis skyldig til följande motsägelse. "Anden", säger han, "hvilken har verldshistorien til sin skådeplats, egendom och fält för sitt förverkligande, är rätt och slätt fast (schlechthin fest) mot tilfälligheterna" . . . och dock nästa sida om samme ande, at han "i sig sjelf är sig emot, har at öfvervinna sig sjelf såsom det sanna hindret för honom sjelf", och det "emedan han förtäcker för sig sitt eget begrepp, är stolt och full af njutning i detta främmande väsen (Entfremdung) för sig sjelf". Saken synes vara, at Hegel här efter sitt sätt förvexlar den creaturlige menniskoanden med densammes gudomliga idé. Blott om denna idé kan det sägas, at den förblifver "schlechthin fest" mot alla historiens tilfälligheter, d. ä. i Hegels mening mot alla den ändliga verldens mångfaldiga förändringar, emedan just Guds ande, som har den, fasthåller den oföränderligen; menniskoanden deremot, genom hvilken ideen fritt vil realisera sig, är just derför icke så "schlechthin fest" — han är ju, såsom Hegel sjelf förklarar, försänkt i sitt omedelbara naturliga lif — utan han blir det blott derigenom at han låter bära sig af ideen och bevisar sig såsom dess bärare. Taga vi fasta på sagda förvexling såsom medveten inom förståndsrationalismen så at den gudomliga, verlden immanenta anden eller det henne inneboende förnuftet, blifver entydigt med verldens, naturens eget objectiva förnuft (att detta den nyare rationalismens åskådningtsätt icke heller var främmande i äldre tider, bevisar den intressanta notis, hvilken Luther i ett bref til Spalatin lemnar: novum genus prophetarum ex Antwerpia hic habeo asserentium. Spiritum Sanctum nihil aliud esse, quam ingenium et rationem naturalem), så finnes, at från den rationalistiska theismen är det blott ett litet steg, men ett steg tilbaka, til den rena deismen med dess abstracta transcendens. Med den sammanhänger då tendensen at föreställa sig det religiösa lifvet såsom ett rent öfversinligt, såsom ett ur hvarje sammanhang med den menskliga tilvarons naturliga betingelser uttaget (herausgelöstes; jfr R. Rothes Anf. s. 22.). En sådan abstract idealismus (mot hvilken Rothe förklarar sig) förmår icke förstå, huru den sanna religionen såsom verklig gudomlig andekraft kan och måste med evigt lif, såsom med "evig nåd", genomtränga, luttra, förklara det ändliga, individuella menniskolifvet för oändligheten och odödligheten. Ej underligt, då den ende, som kan förklara det, Guds helige ande, och det enda, genom hvilket förklaringen skulle ske, Guds uppenbarade sannings- och nådesord, ställes utanför förklaringen. Andens verk är at förklara Christus, men den theistiske Christus blir blott en christusidé och anden blifver en idéande utan gudomlig

sjelfständighet. Må derföre den speculativa theismen, som ej vil tilegna sig det af nådens ande gifna *κατοπτριζόμενοι* (2 Cor. 3.), anses höja sig än så mycket öfver pantheismen, den torra, stela deismen inberäknad, ja, ända till panpnevmatismus, så förmår den icke höja ideen til verklighet, utan blifver "på sin höjd en abstract idealism".

2. Åberopandet af den helige ande utan den heliga skrifts sanning är och förer öfver hufvud til spiritualism.

Äfven på det rent andeliga området, der ett åberopande af den hel. ande i ännu och vida högre betydelse, än den ofvan skärskådade pure idealistiska, eger rum, kan menniskan förfalla til en mer eller mindre abstract och tendentiös idealism, til en sådan, som consequent löper ut i en mer eller mindre flack spiritualismus, d. ä. af en förvexling mellan gudomlig och mensklig ande utgående subiectivismus. Här menas då den, som upkommer, då hon åtminstone utgår från en viss aktning för den hel. skrift och ingalunda vil något annat begrepp om den hel. ande, än det genom skriftens föreställningar gifna, men efter hand kommer at lägga ett sådant eftertryck på anden, at "andens lag" (Rom. 8.) i skriften undantryckes och slutligen måhända alldeles undertryckes; at hon i skriftordets spegel låter andens ljus reflectera sig för sitt öga, men tiläfventyrs kastar bort spegeln, sedan hon menar sig hafva sett nog deri, at andeljuset reflecterar sig i hennes inre. Huru detta öfver hufvud tilgår och yttrar sig, skall ådagaläggas genom upvisande af de hufvudsakliga momenter i spiritualismens begrepp, som gifva sig vid handen, då dessa, psykologiskt skärskådade ur förståndets, viljans och känslans synpunkter, blifva gnosticism, antinonism och mysticism, så at vi ega at tala om en gnostisk, antinomistisk och mystisk spiritualismus med ögat stadigt fästadt på bibelordet, från hvilket de utgöra lika många förvillelser. Det säger sig dervid sjelft, at de icke alltid stå afgränsade från hvarandra, utan ofta öfvergå i hvarandra med en theoretisk eller praktisk vexelverkan, och det så, at först enheten af alla tre dessa hufvudmomenter, då de hvar för sig afgifva en egen art af spiritualism, tilsamman bilda en fullständig separatismus.

Hvad nu det första vidkommer, som involverar den egentligen theoretiska eller förståndsförvillelsen, måste först märkas, at denna är så stor, som skilnaden mellan den sanna gnosis och dess afart, hvilken vi här framställa: skilnaden mellan hvad Origines och i sjelfva verket Skriften kallas *γνῶσις ἀληθινή* och *γν. ψευδώνυμος*. Värdet af den förra är så högt, at Skriften ock sätter

λόγος γνώσεως såsom en charisma, alltså såsom en specifik andens nådegåfva. Men redan öfver hufvud är det så stort, at dess begrepp sammanfaller med begreppet af sjelfva sanningen, såsom Rom. 2. ἡ γνῶσις κ. ἀλήθεια och 2. Pet. 3. der Χάρισ och γνῶσις sammanställas såsom eljest Χ. och ἀλήθεια. Splittra nu denna dualitet, så at eftertrycket på Χάρις bortfaller, så är öfvergången, för at ej säga språnget, gjord til gnosticismus; ty då återstår ἀλήθεια abstracte, och i en sådan abstraction, som medför dess rena motsats, vilfarelsen, alldenstund der nåden abstraheras från contexten, der abstraheras ock från nådens ande, och der han ej får bevisa sig såsom sådan, kan han ej heller bevitna sig såsom sanningens, hvadan contexten förvandlas til en psevdonym gnosis*text*, en väfnad af sådana brokiga satser, talrika som ogräsen på ett sankt ängsfält eller som svamparne på en sank mark, såsom det visat sig i den första gnosticismens historia och ännu, åtminstone delvis, kan visa sig i en närvarande. Undantränges och "bedröfvas" nämligen den hel. anden, som sker med undanträngande af hans ord och sanning, så intränger sig menniskans ohelige ande med och fröjdar sig af en gnosis, som, då den vil öfverbjuda skriftens, gestaltar sig til dess förvändning och motsats. Genom denna metamorfos blifver förändringen den, at blott en μόρφωσις τ. γνώσεως κ. τῆς ἀληθείας upstår och qvarstår. Ty när skriftens gnosis öfverbjudes och alltså underskattas, så är menniskans subiective ande den öfverbjudande och öfverskattar sina naturgåfvor, som, i stället at de kunde och skulle tagas i den hel. andens anspråk för en charismatisk behandling, göras til en compact ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατά τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ (2 Cor. 10.), och menniskans ande substituerar sig i stället för Guds hel. ande. Så gestaltar sig först och främst, såsom det visat sig i nämnda historia, en esoterisk de bildades gnosticism, som vil constituera sig, likasom den fordna, til ett "Ἰσραήλ πνευματικόν", och den obildade hopen, som icke kan genomgå eller utföra andens fänomenologi, blifver utanför helgedomen, är profan: ty lika visst den sanna ur skriften genom den hel. ande meddelade gnosis gör ödmjuk, lika visst "upblåser" den ur den naturlige andens eller det på eget förråd blindt tröstande förnuftets gnosis, och gör til sitt valspråk: odi profanum vulgus et arceo, äfven om, ja alramäst då, detta profanum vulgus skulle vara "det heliga folket" (1 Pet. 2.), som "bevarar tro", d. ä. troget håller sig til det heliga sanningens ord i "Herrans bok". I ett sådant gnostiskt fel kan, i förbigående erinradt, äfven mången kärleksrik predikant förfalla, då han håller hårdt på den satsen, at man ej bör i sitt solenna tal sänka sig ned til menighetens tankegång, utan höja henne til sin

öfversvinnerliga, äfven om uttrycken för denna skulle gent emot menigheten väl mycket likna ett ”talande i tungomål”, blott fattligt för ett fåtal: ett åskådningssätt snörrätt stridande mot Luthers bekanta gentemot magister Philipp m. fl. å ena och det olärda flertalet af åhörare å andra sidan. Grundfelet hos den, som, vare sig nu tilhörande de högre bildades krets eller kretsen af profanum vulgus, fördjupar sig i Skriftens betraktande men derunder profanerar den med sin egen andes gnostiserande funder, är det, at han förgäter, huru han såsom creaturligt subiect är sjelf sin trossanningskunskaps skranka, hvilket gäller, bortsedt derifrån at hvarje subiect i verlden är behäftadt med synd, men derför gäller det desto mer. Så snart denna den individella tronskunskapens inskränkthet förgätes och den christne alltså menar sig redan för sig sjelf och i sin afskildhet, alltså utom den gemenskap med andra troende, hvilken kunde bringa ett correctiv mot möjliga mistag i eller misgrepp på sanningsordets upfattning, vinna sanningens fulla kännedom, så förfaller han så oförmärkt i gnosticism, i det han håller så före, at han redan genom den egna tankeförmedlingen kan försätta sig in i den absoluta sanningens rena element. Så slår hans theologi om i theosofi på samma gång som hans gnosis i någon, om än så lindrig, art af gnosticism. Och det är väl til märkandes, at denna, emedan han städse har subjectets skranka på sig tryckt och jämväl tryckande, aldrig kan åvägabringa en sann gemenskap utan på det högsta en separatism af enskilta liktänkande. Ja, och vi lade just vid denna bristfällighet särskild vigt, för at fästa upmärksamheten derpå, at ju mer den spiritualistiska gnosticismen eller, kanske rättare, den gnostiska spiritualismen är egnad at uprätta en hård och obehörig skiljemur mellan det synliga och osynliga i Skriften, alltså mellan dess bokstaf och anda, och enkannerligen i sacramentet, emedan den gärna utvecklar sig ifrån de mindre begynnelse-alltintil de högsta slutpuncterna i Skriftens lära, desto mer är den ock egnad at så skilja mellan den synliga och osynliga kyrkan. Först stirrar hans öga på skriftens bokstaf, at dess betydelse såsom andens vehikel försvinner, detta synliga blir, så at säga, alltmer osynligt, åtminstone oansenligt, och det osynliga, anden, fasthålles så uteslutande för tanken, at det blifver liksom synligt för den ansträngda själsblicken; bibeln blir alltmindre *den* hel. Skrift, alltmer blott *en* helig skrift, såsom så mången annan; och när det så blir, så är snart hela det obiectiva sanningsgärdet uprifvet för det subiectiva hugskottet. Men så blir det, när menniskan ej håller hårdt tilhopa hvad Skriften sjelf håller så strängt tilsamman, näml. ”kunskaps och Herrens fruktans ande” (Jes. XI.), utan låter så

oförmärkt en refva upstå i detta sammanhang, så at hon menar sig fasthålla andebegreppet och dess enhet, under det sagda fruktan aftager, i det hon ej "ser sig för sin egen ande" (Mal. II), och kunskapen blottas på sin objectiva skrifthalt, kunskapens *ande* releveras så, som hade andens *kunskap* föga eller intet at betyda, med andra ord, kunskapen, gnosis, går så up i ande, som det just är för gnosticismen känntecknande at det sker. Men då kunskaps ande här är detsamma som sanningens, och andens kunskap är sanningen, så är det tydligaste beviset för handen, huru åberopande af den hel. ande utan den hel. skrifts sanning, redan der denna delvis altereras, förer til en såsom gnostisk känntecknad spiritualism. Den meningen gör sig nämligen alltmer gällande at den absoluta religionssanningen väl kan meddela sig genom en omedelbar öfverlemning i anden, genom det s. k. *inre* Guds ord, alltså genom en fortfarande inspiration, lika högt ställd med eller ännu högre tiläfventyrs än Skriftens, at der anden uplyser, der skrifver han den rätta biblen in i hjertat, och då behöfves icke Skriftens bokstaf mer. Sålunda åberopande anden, åberopar man gärna Pauli ord, at bokstafven dödar men anden gör lefvande, liksom om Skriften blott innehölle bokstäfver och icke af dem burna ord med fullaste mening, om hvilka Christus betygar: de ord, jag säger eder, äro ande och äro lif, och liksom om icke ord, mening och sanning vore i biblen lika visst ett, som kropp, själ och ande i menniskans väsen, hvad de likväl alltid visat sig vara för en hvar, som dermed rätt umgåtts och brukat Guds ord så at det fått bevisa sig, såsom det sannerligen är, såsom lefvande Guds ord. Men när det brukas så annorlunda, som i gnosticismen sker, så kastar sig ock missbruket öfver så til sägandes biblens ädlaste delar, såsom särskildt sacramentsorden. Då faller han in i det vulgära, vulgärt rationalistiska åskådningssättet af det synliga och osynliga, om icke såsom en enhetslös åtskilnad, åtminstone ej så förenbara, som Luther förklarat dem, enkannerligen hvad nattvarden vidkommer. Om en mensklig gnosis någonsin har ett fält för sin verksamhet, så är det här, nu, såsom på Zwinglii och sacramentariernas tid. Må man säga, at det var en coup du main af Luther, när han skref på sitt bord ***ΕΣΤΙ***, som skulle vara högst gällande vid Jesu bord; må man t. o. m. påstå, at den betydelse, deråt vindicerades, hade sin grund i ett sic volo, sic iubeo, så rubbar dock detta oss icke det ringaste i vår öfvertygelse, at uttalandet deraf berodde på den högsta ingifvelse, utan hvilken det näppeligen skulle fått den gällande kraft det har i det efter honom nämnda kyrkosamfundet. Säkert är, at han framhöll det såsom ett palladium för Skriftens gnosis, rädd framför allt för ett

spiritualistiskt förflyktigande af sacramentets obiectivitet, lika säkert som at de reformerta, mot hvilka det vardt såsom polemiskt slagord ställdt, med sin speculativa gnosis ej hade samma räddhåga, utan endast räddhågan at göra ett mysterium för menniskoförståndet ofattligare, än det i sig sjelf är och alltid måste vara såsom en trons hemlighet. Så viss var mellertid Luther på sin upfattning, som han ock utsade med sitt Ihr habt einen andern Geist, och hvad man än må döma om det käcka omdömesordet, alldeles obestridligt är, at den reformerta confessionen har, såsom i sin totalitet en spiritualiserande rigtning, så i sacramentstydningen en gnostiserande karaktär. Detta hindras icke utan styrkes fastmer genom deras abstracta användning af den formala principen, ty den bevisar blott at de anse anden bunden vid det bokstafliga uttrycket, så snart det icke anses af dem komma i strid med andra principer, ty då anses det rätt och tilbörligt at han förflyktigas. Eller hvad bevisar, för at framhålla ett af de mäst påfallande exemplen, det at, då de hålla skriftprincipen i en sådan yttre vördnad, som är omiskänlig och ingalunda bör miskännas, de äfven sträcka den så til inre, at gamla testamentet ej blott likställes med det nya, utan det senare obetingadt med alla sina specifika läror, ända intil den articulerade paulinska rättfärdiggörelseläran, formligen flyttas in i det förra och anses ligga der redan fullfärdigt? Är icke här det inre spiritualiserandet lika omiskänligt, som den yttre vördnadsbetygelsen? Och bevisas det icke likaså med de reformertas sätt i deras abstract kritiska förståndighet at bryta stafven öfver alla historiskt utvecklade kyrkoformer och göra menighetens tilstånd i apostlatiden til utvärtes ofrånvikelig norm äfven i de minsta författningsfrågor? Den gnostiskt spiritualiserande rigtningen antingen der, hvarest den kan sägas vara bofäst, eller i en annan confessions läger, enkannerligen det lutherska, der den af födelsen är en främling, visar sig aldrig tydligare, än i fråga om sjelfva kyrkans begrepp, företrädesvis der det rör sig i åtskilnaden mellan den synliga och osynliga kyrkan. Denna indelning må vid första påseendet synas ej adäquat mot begreppet, men vid närmare påseende visar den sig alldeles icke opassande, hälst när man fattar begreppet reformatoriskt, såsom det är, då det var af nöden at just framhålla kyrkan såsom osynlig emot papisternas empiriska kyrkoväsende och grundstörtande berömmelse deraf. Man må blott substituera prädicaterna kroppslig och andelig, ty detta är och var verkligen reformatorernas mening med synlig och osynlig kyrka, och åtskilnadsenheten ligger klar i den hel. andes immanens, som gör menskligheten til en Guds församling, ej blott til et de heligas samfund, stricte och exclu-

sivt så tänkt. Vi behöfve och böre icke här utreda detta vidare. Hit hör det närmast at erinra, huru spiritualismen lika mycket pressar uttrycket osynlig, som romkatholikerna, med förkastande deraf, hålla hårdt på sitt empiriska kyrkobegrepp. Men han pressar det med förkastande eller nedsättande af den empiriska kyrkan, der det går för hans öga allt så oheligt och oandeligt til, at det just i hans omdöme förer til förkastande af henne, den synliga kyrkan, icke fattande, at eller huru den osynliga, andeliga, dock bäres och är verksam i den synligas sköt. Hennes inre, hvilket hon har i anden, sin stiftare, måste hon just yttra såsom mensklig organism; den i sanning osynliga, d. ä. andeliga, kyrkan är väsentligen äfven den synliga. Men den, som på denna sanning lägger måttstocken af sin egen andes gnosis, får icke motsatserna at gå ihop, och sökande efter enheten, finner han icke, just emedan de synliga kännetecknen, som skulle visa huru den andeliga kyrkan skall genomtränga den kroppsliga, sjelfva blifva allt osynligare, när han ser på dem, som på "bokstäfverna" i skriften, nämligen så på ord och sacrament. Då återstår intet annat, än at *tänka* sig den s k. osynliga, d. ä. den andeliga, kyrkan såsom den enda sanna och frånkänna den synliga all realitet. Ett sådant spiritualiserande af kyrkans begrepp går hand i hand med enahanda förfarande så väl med skriftordet, som med sacramenten, och den kyrka, man då tänker sig, är til slut intet annat än en idea platonica, som hägrar för den förandeligade fantasien. Men detta är lika mycket en repristinatorisk som gnostisk tanke, ty "til slut" gäller icke kyrkan förr, än hon ter sig såsom ett troget aftryck af hvad hon var från början, liksom hade hon då varit fullkomlig i meningen af synd- och bristfri, hvilket hon dock långt ifrån icke varit, utan såsom synlig företett en sådan bild, som den i apostlarnes klagan så mångenstäges genomlyser, huru öfverträffande hon ock varit såsom osynlig eller andelig. Huru mycket eller litet man dervid, och för at komma til ett sådant slutresultat, låtit falla af biblens gnosis, huru mycket mera eller mindre af de bibliska sanningarna man låtit bortdunsta, så mycket är åberopandet af anden ett åberopande utan den bibliska sanning*en* och måste föra til gnosticism i samma mån, ehvad den skådas t. ex. så groft, som i svedenborgianismen, eller så fint, som i donatismen och quakerismen, andra gnostiskt spiritualistiska företeelser at förtiga. Hvad dessa äro på den mer theoretiska sidan, det är nu antinomismen på den praktiska.

Som bekant, gafs det bland de många arter af fordomtimma gnosticism äfven en specifikt så kallad antinomisk, och så gifves det äfven en art af an-

tinomisk spiritualismus. Ej mindre såsom sådan, än såsom rent sarkisk, är antinomismen en aberration från lagen, och vi måste betrakta det, at så är, med afseende på ej blott den gudomliga sedelagen, utan ock på den menskliga, den positiva rättslagen och humanitetens lag. I först nämnda afseendet märke vi först den skarpa åtskilnad, som den gammalprotestantiska kyrkan gjort mellan lag och evangelium. Agricolas antinomistiska nitälskan mot prädikan af lagen för de pånyttfödda framkallade en i flera afseenden oklar polemik, som omsider fann sin formella afslutning i Concordieformeln. "Det ser beständigt ut, som lag och evangelium fölle utanför hvarandra, som vore der i lagen något som icke vidkomme evangeliet, och omvändt. Grundvillfarelsen är, at man i stället för at utveckla de religiösa begreppen af deras eget princip, viljeprincipet så väl för lag som evangelium, har fått viljeläran förvandlad til en objectiv doctrin" (R. N.). Men den har ock framkallat en annan och motsatt villfarelse, den, som icke blott låter lag och evangelium falla utanför hvarandra, utan ettdera falla bort. Spiritualismen låter lagen falla och blir dymedelst antinomistisk. Men den låter icke, såsom nikolaitismen, lagen falla för köttets lustar at förtrampas, utan för evangelium, i det den en gång för alla skall vara i Christi tilfyllestgörelse en "öfvervunnen ståndpunkt", om icke för dem, som stå utom eller under lagen, åtminstone för dem, som stå under nåden. Derhän är ofta det gyllne språket förtydt, at den rättfärdige är ingen lag satt. Med detsamma uphäfver äfven spiritualismen i sin del Christi ord, i det han säger sig vara kommen icke at uplossa, utan fullborda lagen. At lagen är andens lag ("lagen är andelig"), så väl som evangelium är det och så kallas, det förbises, för at låta sanningen helt och hållet ingå och anden upgå i evangelium. Men detta är ingalunda biblens lära om "evangelii sanning", således icke heller om lagens, och följaktligen blifver antinomismen, då den iklädt sig spiritualismens skepelse, ett åberopande på den hel. ande utan biblisk sanning, eller, som är detsamma, detta åberopande förer til spiritualism. Och til hvilken? Icke alltid blott til en sådan, som endast i dogmatiskt intresse åberopar så väl nyss nämnda utsaga, som den dessförinan anförda, at der Herrans ande är, der är frihet, nämligen menar man, från Guds lags både bindande och förbindande kraf, utan ock ej så sällan i rent ethiskt, då det abstracta frihetsbegreppet slår rent öfver i libertinage, just en sådan, som nikolaitismen förde i sin sköld, och det under den rent spiritualistiska prätexten af en abstract syndfrihetslära. Fallacia fallaciam trudit, och när friheten såsom en andens frihet åberopas at skyla onskan med, så blifver ock sanningen, dermed at den

förhålles i orättfärdighet, uppenbart förvandlad i lögn. Hvart den antinomistiska consequensen ej blott "öfver hufvud", utan ytterst *kan* leda, ser man i det Feuerbachska systemet af den "genom det naturliga förnuftets kalla vatten" (F:s ord) sig curerande speculationen, hvilket just förer til en spiritualiserad katholicismus, huru mycket än i denna sammanställning kan synas ligga en öppen contradictio in adiecto. Detta blir i synnerhet på det sätt och vis klart, som detta system söker utplåna individets brist, synden, genom mensklighetens såsom slägte, öfverflödiga förtjenst. Slägtet såsom sådant, menar F., är då den nya kyrkan med dess ställföreträdande helgon. Så heter det: "om en gång den käre Guden" (det ironiska uttrycket får väl gälla såsom högsta sjelfironi) "vil gå til rätta med mig för mina synders, svagheters och fels skull, så inskjuter jag såsom förespråkare, såsom medelpersoner, mina vänners dygder". Väl är det nu sant, at spiritualismen icke alltid menar så illa som den säger, men ock, at den ej heller alltid med feurbachisk öppenhet säger så illa, som den menar, om än ironiskt. Man har ju satser af sjelfva Agricola sådana, som: "lagen är icke Guds ord, lagen hör til rådhuset, icke till prädikstolen, alla, som umgå med Mose, måste fara til djäfvulen", och om de äfven blott fattas såsom paradoxa uttryck så innehålla de dock fröet til den heterodoxa växt, som allt framgent upspirat på den antinomistiska spiritualismens eller spiritualistiska antinomismens mark. I denna såg Luther så den onda principen verksam, som han uttrycker i sin stridsskrift mot Carlstadt: "när han ser, at han icke kan döfva oss på den vänstra sidan, kastar han sig på den högra; förut har han gjort oss alltför påfviska, nu vil han göra oss alltför evangeliska". Men äfven mot den lag, "som hör til rådhuset", är spiritualismens udd rigtad, i det han annonserar sig såsom den hel. andes utvalde vapendragare, men renoncerar på den bibliska sanningen och det, som här är detsamma: gifver kejsaren hvad kejsaren tilhörer, etc. Det har nämligen, särdeles i den nyaste tiden, ej blott genom en hierarkisk rigtnings inflytelser, utan ock ur en ensidig spiritualism, äfven hos välmenande christna, den förvända åsigt velat göra sig gällande, som vore staten såsom sådan ett helt och hållet verldsligt institut, det der alls intet har at skaffa med christendomen. Alldeles så, som den romkatholska doctrinen, ville man i kyrkan finna ett uteslutande andeligt och i staten ett uteslutande verldsligt institut, och derföre ju mer andelig man fann sig, desto mindre ville man hafva med verldsliga lagar och deras band at skaffa, ja, vägra at underkasta sig dem. Detta är en reformert åskådning, och det är, såsom ett ytterligare bevis, huru äfven en protestantisk spiritualism kan förråda en

pelagianiserande sympathi med katholicismen och huru öfver hufvud det reformerta kyrkobegreppet är en evangelisk spiritualisering af det romkatholska, at det ock af Möhler (Symb. § 50) blifver vida gynnadt framför det lutherska. Efter den ensidigt reformerta åsigten bestode kyrka och stat så afsöndrade för sig, at hvarje inverkan af den ena organismen på den andra måste inskränka sig til ett blott formalt ömsesidigt erkännande (grundtanken i det s. k. collegialsystemet). Äfven Schleiermacher har tagit ordet för en sådan åsigt af förhållandet mellan kyrka och stat, at icke tala om sådana män, som Vinet, hvilka säkerligen med all rätt kunna sägas stå under den hel. andens inflytelse, men dock i hög grad spiritualisera der det gäller sagda förhållande; och til och med Stahl har icke frigjort sig derifrån, som visst icke vil vara spiritualist, men då han som mäst polemiserar mot Vinet (die K. Verfass. 279. fj.), ej blott förklarar, at Vinets åsigt har "ett stort och riktigt praktiskt motiv", utan ock sjelf låter staten stå "rätt och slätt" (lediglich) under den jordiska naturens tilstånd och betingelser "och vara ett blott surrogat för det staten motsvarande momentet i Guds rike", under det kyrkan får rätt och slätt stå under ett beständigt särskildt inverkande af Guds nåd och vara "den verkliga begynnelsen" af Guds rike. Alla sådana spiritualiserande omdömen härflyta från förbiseendet af den gemensamma principen för både chr. kyrka och stat, och at den senare så väl som den förra är en delorganism af Guds rike. Mellertid i den mån som statens begrepp förringas, måste en antinomism mot den positiva rättslagen inställa sig. Detta visar sig särskildt och i all synnerhet i förhållandet til positiv kyrkorätt, försåvidt staten ingriper i dess bestämningar. Man ville hälst hafva den reducerad til en complex af de rättsbestämningar eller typer, som förefinnas der och hvar i den hel. Skrift; man finge dymedelst en och annan biblisk sanning, men icke derför den bibliska sanningen på sida, som är något annat än ett schematiskt utdrag derur. Men om man än ej utdrager spiritualismens consequenser så långt a parte ante, gör man det helt visst a parte post, för at ställa sitt horoskop med afseende på den närvarande kyrkan i förhållande til staten, och då gäller det kyrkans fullmakt, som dock ej får gälla för hvad den är, den chr. religionens makt, den hel. andes makt i det kyrkliga samfundet, utan blir något obestämdt allmänt, äfvensom kyrkans ämbete, hvilket man fattar så oinskränkt, at man menar sig såsom enskilt hafva samma rätt som trots någon at participera deri, enär man är en sann kyrkans lem. Dervid förbiser eller blundar man derför at, om väl hvem som hälst såsom en sann men enskilt kyrkans medlem visserligen har

del i kyrkans allmänna fullmakt, har han det blott för sig men icke för församlingen, då han icke blifvit insatt til hennes författningsenliga organ. Det är emellertid så väl mot denna författning, som mot de kyrkliga författningarne öfver hufvud, den spiritualiserande antinomismen vänder sig, så vidt och så långt för dem ej den hel. andes verk synes kunna åberopas, på hvilken han åberopar sig. Då kan det hända, at subiectet menar sig hafva "slukat den hel. ande hel hållen", såsom Luther på sitt drastiska språk uttrycker sig; då, at colportörens upträdande räknas för vida mer än alla kyrkans ordentligt kallade tjenare tilsamman; då, at såsom anden, så är ock sanningen blott på deras sida, som, förledde genom förvexling af den hel. andes och den egne andens impulser, uphäfva sig til ledare, vare sig på kyrkans eller statens fält. Men det återstår ännu ett stridsfält, der samma antinomism plägar bruka sig manliga, nämligen på culturens, och här upträder han, förstås, i den hel. andes namn och å hans vägnar, mot humanitetens sanning. Detta åter kan ej ske utan partielt öfvergifvande af den bibliska sanningen, hvars byggnad hvilar på humaniteten, såsom en af sina grundpelare, enär humaniteten är ett annat uttryck för Guds bild, hvars återställande är den hel. andes verk genom sanningens ord. Det är sant, at humaniteten kan, til följd af det menniskan inneboende förderfvet, öfvergå i en ensidig humanism, då en förverldsligad cultur kan, hvad den ofta gjort, träda öppet i vägen för utförandet af den hel. andes verk, ja, söka alldeles destruera det genom upblåsta geniala culturandar; men den ensidigheten är lika stor och icke mindre förderflig, som träder i vägen för den sanna culturen, och förderfligast när det sker under åberopande af den hel. andes drift och vilja. Huru mycket en slik ensidighet må anse sig vara spirituell, så är den blott spiritualistisk. Vore den icke detta, så skulle den åtminstone erkänna, at det är en culturens hufvudupgift at utveckla och bilda menniskoanden, om det ock endast är den hel. andes verk at utbilda den för himmelriket. Man må icke åberopa ikonoclastriens exempel; ty äfven om den var berättigad mot den öppna och Gud försmädande ikonolatrien, så a) var den det icke i alla former, och b) är den det icke i någon form, der culturbilden icke gör anspråk at vara en cultbild i helgondyrkande mening. Allting, äfven konst och vetenskap, kan underkastas ett idololatriskt misbruk, och "vakten eder för afgudarne" är ett apostoliskt slutord; men dermed är icke sagdt, at det skall ske med förakt för någon af culturens producter, utan fastmer kan väl stå tilsamman med högaktande af densamma. Den som icke kan godkänna en konst- eller vetenskapsproducts ande, bör åtminstone erkänna dess sanning, och den det icke

gör, utan i puritansk hårdhet bryter löst mot allt hvad han äfven på detta område vil kalla "en falskeligen berömd konst", gör det af endast spiritualistiskt motiv, desto vidrigare, om det yttrar sig såsom antinomisk fanatism. Dertil kan det komma, när menniskan förvexlar sol och måne, d. v. s. den hel. andes ljus med sin egen andes, och bibelordets sanning med sin inskränkta uppfattning deraf. Är hon nu inskränkt eller ensidigt fästad vid 3 trosartiklen, för at nämna hvad som vanligast är fallet med viljespiritualismen, så nedsättes betydelsen af den 1 så at ögat tilslutes för verldens skönhet och culturlifvets värde, och den betraktas ej blott såsom ett tomt sken utan förvexlas ock med det sanningssken, som är synonymt med villfarelse. Det är med denna antinomism, som med hvarje annan, at den icke vil se Guds allsidiga nomos i kosmos, hans finger i culturens blomsterrika och ljusa verld, och fördenskull dömer som den blinde om färgen, smädar eller åtminstone ringaktar hvad han icke förstår och föres, så öppen han kan vara för biblisk sanning öfver hufvud, dock sluten för mången sannings ljus alltmer til omfattande af en torftig spiritualism. Sanningen i natur och cultur, så väl som tiläfventyrs ock i många biblens delar, är för honom, at vi må hit lämpa ett ord af Wandsbeckerbote (III, 193.), en rese, som ligger vid vägen och sofver; den förbigående kan väl se resens gestalt, men honom sjelf ej, förr än han vaknar och tager slöjan bort.

Om antinomismen sträfvar at sätta sig öfver, så sträfvar mysticismen desto mer at försätta sig in i naturen och blifver dock, i annan mening, spiritualistisk. Huru han det blir, vilje vi se, i det vi betrakte honom i förhållande först til den rena mystiken eller unio mystica, sedan til mysteriet och enkannerligen i nattvarden, samt slutligen til hvad vi må kalla naturens mystification. Såsom höjdpunkten af den hel. andes verkan i ett menniskohjerta har alltid unio mystica blifvit ansedd på samma gång som höjdpunkten af menniskans sanna gudsandakt. Denna innebär icke blott, at menniskan hängifver sig i det omedelbara sjelfmedvetandet och i känslans fullhet åt Gud, utan ock at Gud sjelf hängifver sig åt menniskan til personlig gemenskap, äfven om det icke sker för det omedelbara sjelfmedvetandet och i känslans form. Så visst denna lära är biblisk, om "inhabitatio dei triuni", så gifves det en unio mystica och mystikens sanning, på den grund at den på alla punkter håller sig til bibelordets sanning. Ju djupare och rikare andens lif är, desto renare och friare är innerligheten, desto större betydelse förmår den också at gifva sitt motsvarande yttre, så at unio mystica visar sig såsom en real i hela den deraf genomträngda helgade personligheten. Men denna en menniskas reala

förening med Gud är vida skild från den blotta naturandakten, som förer til förening med naturen, och från den ἅπλωσις, "förmedelst hvilken individen i känslan förgäter sitt jag och utvidgar sitt individuella sjelfmedvetande til gudsmedvetande, närmast til slägtmedvetande" (jfr R. Rothe, a. st. s. 37.). Och hvarför? Derför at det försiggår utan innerlig förmedling med sanningens ord i Skriften eller utan någon annan, än den som afsätter sig från skriftbetraktelsen, såsom skummet af flodens rena böljslag. Så visst Gud är skild från natur och menskliget, är det af Rothe sjelf så kallade "Einssein mit Gott" specifikt åtskildt från de båda andra slagen af känsloförening. Men detta ettvara med Gud blifver så länge ett ofullkomligt, ett osäkert, ett åt känslobedrägeriet hemfallet, som det åvägabringas i det enskilta allena och isoleradt från ordets sanning och heliga correctiv. Då bildar sig just en i afsluten subiectivitet sig afslutande mysticismus, som är fjärran från at vara den solida, kärnfriska, lifskraftiga christendomen. I motsats til den ödmjukhet, som den rena mystiken framkallar, bildar sig då en mysticistisk öfverspändhet, i hvilken individen inbillar eller så at säga inbildar sig något, som ligger vida utom och utöfver hans inskränkthet och hvilket han söker framtvinga genom känslosvärmeri. Ty då deri bortblandas den obiectiva sanningen, så förblandar han den hel. ande med sin subiectiva ande, och hade vi andelifvet på sin höjdpunkt der, i den rena mystiken, så ha vi här, i den grumliga mysticismen, äfven spiritualismen drifven til den höjd, dit han måste drifvas utan ledning af andens sanning. Detta visar sig ytterligare och jämväl til ytterlighet i förhållande til mysteriet, enkannerligen nattvardens. Mystiken tror sig icke om at utransaka mysteriet, men lefver deri och deraf, under det han "ransakar skrifterna" och ej blott menar utan vet sig hafva lif i dem (1. J. 4, 13.); under det mysticismen åter ransakar icke skrifterna, om han ock "menar sig" en gång för alla hafva i dem lif, men tror sig, eller rättare, gifver sig af med at utransaka mysteriet. Men ransakandet blifver derefter, såsom i all synnerhet visar sig rörande nattvardens mysterium. Sacramenterna, dessa κ. ἐξ. så kallade mysterier, äro så långt ifrån at gynna mysticismen, att de alldeles förhindra den i dess utransakningsplan. Ty i det uti dem Guds förbindelse med menniskan såsom evangelii hemlighet fullgör sig blott *medelst* den särskilda af Gud stiftade yttre handlingen, så har hon nu icke mer af nöden at söka en sådan förbindelse *omedelbart* i sin subiectivitet, hvad dock just är mysticismens karaktär. För den spiritualiserande mystikern går målet allt mer ur händerna, ju mer han sysselsätter sig eller, så at säga, handskas med utransakningen,

och vederspelet inträder at det mysteriösa förvandlar sig derunder til ett blott symbol; ty kunde mysterierna utransakas, vore det ock af det finaste förnuft, så voro de icke mysterier. Icke erkännandet af mysteriet i sacramentet, utan förnekandet deraf framkallar mysticismen. Ty så snart subiectet varseblifvit sitt djupaste behof af föreningen med Gud och dock med vanlig förståndsnykterhet, om än spirituelt afficierad, menar sig i sacramentet blott finna ett symbol, då måste det för sig söka vinna sagda förening just genom intensionen af sin religiösa subiectivitet, hvilket aldrig kan blifva utan en viss känsloberusning, alltså ock förståndsbedräglighet. Härur torde ock det historiska factum förklara sig, at just ur den reformerta kyrkan, hvilken icke nog värderade sacramentet i dess mysteriösa djup, de afgjordaste mystiker framgått. Ty så snart man förlorar eftertrycket på det blott för sacramentshandlingen tillträdande Guds ordet, så förspilles det sanna intrycket, som, huru djupt man eljest må "känna" det såsom uttryck af den i sacramentet förmedlande hel. andan, blott blifver ett spiritualistiskt sväfvande. Inan vi lemna detta stadium af mysticism, flyttar sig reflexionen särskildt in "på Kierkegaardske stadier", hvilka, då de förete en djupt gående mystik, obestridligen mer än en gång dallra på gränsen af utsväfvande mysticism. "Ty saken är", säger R. Nielsen (a. st. s. 72), "at S. Kierkegaard, hvad Martensen mycket riktigt har känt, men från sin ståndpunkt icke kunde motarbeta, trots all sin dialektik har lupit sig fast i subiectivism: han har, såsom ingen annan, bragt det til evidens, at subiectiviteten i den troende än sanningen, men med blicken oaflåtligt fästad på den troende förbisett, at tron har sitt intellectuella princip, at detta princip är ett med uppenbarelsens eget princip, och at uppenbarelseprincipet likaså ursprungligt är obiectivt, som subiectivt". Månne icke detta derjämte kan sägas ha härledt sig derifrån, at han i mer än ett "öjeblick" förbisett, hvad eljest mystiken företrädesvis åberopar sig på, den hel. andes verksamhet och låtit den upgå i sin egen ande, d. ä. i sin utomordentligt storslagna genialitet? [1]) Dock gränsskilnaden, den af det obiectiva ordet bestämda, den enda säkra sanningslinien, var svår nästan för all mystik at icke någon gång öfverträda, och när vi kasta en blick tilbaka på medeltidens mystiker och jämföra med dem en Arndt, hvilken ofantlig skilnad ger sig då icke vid handen, mellan deras ge-

---

[1]) Betänkligast synes den spirituelle författaren ha utspunnit spiritualismens silfvertråd, när han (såsom i Öiebl. n:o 4.) dels bryter stafven öfver alla moderna "Herdebref", dels drager til och säger: "tro du mig, der är intet, som är Gud så motbjudeligt, intet kätteri, ingen synd, intet honom så motbjudeligt, som det officiella".

menligen ända til pantheism stegrade och hans sunda, emedan från biblens sanning oförvillade, mystiska utsagor. Och om många uttryck af theistisk fromhet särdeles i augustinsk form eller i mystisk öfversvinnerlighet redan hos Augustinus sjelf äro svåra at åtskilja från pantheistiska uttryckssätt, så ännu mer hos andra mystiker, ju längre de drifvits af polemisk ifver mot de scholastiska formerna (jfr Hase, Ev. Dogm. § 113.). Fullfölje vi nu tanken på de förra, så bilda de verkligen en öfvergångslänk til betraktelsen öfver hvad vi dristat nämna til slut en naturens mystification. Ty på dylika håll äro snart "försänkningen i Gud" och "försänkningen i naturen" vexelbegrepp och måste blifva det, så snart de icke, såsom i den rena mystiken, gå hand i hand med försänkning i den objectiva sanningens ord. Spelar man i en mystiskt uprymd fantasi först med det ordets utsagor, så at de blott få gälla hvad de kunna i ett system, så kommer man lätt in i ett spel med naturen, så at dess bildspråk tages uti lika stort eller ännu större anspråk, än biblens; och kommer menniskan rätt in i drifvandet af ett högstämdt känslospel med naturen och dess bilder, så spelar naturen lätt sitt spel med henne och blifver subiect i den mystification, för hvilken hon då i sin ordning blifver ett obiect. Hon är då först hänvisad på sin egen natur och kan icke allenast såsom en blott naturlig menniska, om än af andens verkningar i någon mån fattad, vilja, hvad som enligt Skriften är omöjligt för henne, förnimma (begripa) hvad Guds ande tilhörer, utan ock sätta i denna förment andeliga förnimmelse sin högsta njutning och glädja sig åt ett sinligt känslosvall, änskönt det blifvit henne sagdt, at den sanna religionens väsen består i tro, som är för ingen del ett känsloväsen. Förnimmer hon tomheten i äfven den högst stegrade känslosamheten och låter säga sig åter, hvarom det i christendomen gäller och böjer sig för den immanenta religionens helsosamma tuktan, så är saken hulpen, ty hon återvänder til det gudomliga ordet, för at förnimma dess sanning. Hvarom icke, är hon på nytt underkastad sin naturs, sin sinlighets, mystification och kan komma derhän at antingen, enär anden har begärelse emot köttet, köttet emot anden, och "desamma äro mot hvartannat", hängifva sig åt den köttsliga motsatsen, låta sig drifvas deraf, i stället för at drifvas af Guds ande, och söka sin tilfredsställelse, om icke i lustarnes hvirfvel, dock i en högre s. k. konstnjutning, eller just i bästa fall i en fin pantheistisk mysticismus, alltefter-som hon är rå eller bildad, sitt summum bonum. Hon har då förlorat gudaktighetens kraft, och om hon ännu kan sägas ha bevarat dess sken, så är det icke större, än at det reflecteras i en s. k. verldsandakt. At hon då är en

lekboll för en mystifierande natur, kan väl undgå hennes upmärksamhet, men är icke desto mindre sant, så sant som at allt åberopande af anden utan biblisk sanning visar sig, om icke alltid i denna yttersta sinliga form, föra til spiritualismus af någon art, vare sig bättre eller sämre. Alltid sannar sig här, hvad i Artt. Schmalc. säges: constanter tenendum est, Deum nemini Sp. S. et gratiam suam largiri, nisi per verbum, ut ita præmuniamus nos adversus Enthusiastas i. e. spiritus, qui iactitant se ante verbum et sine verbo eum habere et ideo Scripturam iudicant, flectunt et reflectunt pro libitu.

3. **Församlingsande** (kyrklig samfundsande) **utan kyrklig sanning förer ytterst til religiosism.**

Huru begreppet samfundsande (och när vi för kortheten skull nyttja detta uttryck, underförstå vi kyrklig och förstå församlingsande) fattas, så fatte vi det såsom product af de båda förut skärskådade andebegreppen, alltså af naturande och helig ande. Om deri inlägges så mycket, som sig bör, eller för litet, beror derpå, huruvida det utlägges, analyseras, med eller utan kyrklig sanning. Huru begreppet kyrklig sanning åter fattas, så fatte vi det såsom product af naturande och biblens sanningsmomenter; och om deri inlägges för mycket eller för litet, beror derpå, huruvida det utlägges med ensidigt eftertryck på det ena eller det andra af sagda sanningsområden. När vi nu vilja söka visa, at samfundsande utan kyrklig sanning ytterst förer til religiosism (en term först bragt i användning af Klein), så är gången gifven genom hugfästandet af de momenter, som utgöra dels dess omedelbara förutsättning, dels fixerade innehåll, dels närmaste följd, alltså, som skulle visas, pietismus, rationalismus, unionismus, så at den sist nämnda skulle utgöra ett slags enhet af de båda föregående, men i religiosismens slutform.

Af det myckna menliga, som blifvit med rätt eller orätt sagdt om pietismen, kan näppeligen något menligare sägas, än at den löper ut i religiosismus, då dennas begrepp, i motsats til hvad ordet egentligen skulle betyda, religionsfullhet, är reduceradt til ett minimum af religion. Och dock måste det sägas, när consequenserna måste för den fulla religionssanningens skull utdragas. Vi vete rätt väl, at detta pietismens ord blifvit och ännu ofta blifver på ett himmelskriande sätt misbrukadt, så at pietas, sjelfva den sanskyldigaste fromhet, fromheten efter full biblisk sanning, blifvit stämpladt med det odiösa vedernamnet; men det äfven ovärdigaste misbruk får dock icke uphäfva bruket af det, som så ingått i den kyrkhistoriska terminologien, som det af

ett fromhetsfiendtligt studentwitz en gång utkastade stickordet (se Bengels Gnomon ad 1 Tim. 2, 2.). Ingen nekar, at pietismen, särdeles i dess första Spenerska form, innan stickordet ännu var påfunnet, framkallat en lika helsosam, som nödvändig evangelisk protestantisk reaction mot orthodoxismens katholiserande hierarchismus, som visar sig desto betydelsefullare, ju bestämdare den utbildat sig ur församlingslifvet sjelft. Men såsom motsatsnegation, framgången ur en särskild kyrklig ensidighet, manifesterade sig pietismen efter dess första sunda och kraftfulla begynnelser snart nog och sedan såsom en sådan ensidighet eller afart af pietetens begrepp. Heterodox ville han icke vara, han ville ju blott omsätta orthodoxien ur dess stela formalismus i det rätta lifvet, men kom at så accentuera lifvet, at eftertrycket på läran efter hand slappades, ju mer han fattade sig i sin reactionära upgift, och med allt fasthållande af det lutherska centraldogmat om rättfärdiggörelsen, gaf han sig icke med synnerlig ifver in i dogmats obiectivitet, men sökte desto mer göra det enskilta andeliga lifvets subiectivitet gällande. Men från en lifvets subiectivitet, som icke strängt accentuerar den obiectiva sanningen, den der dock är lifskällan, är ej mer än ett steg til subiectivismus, och en sådan karakteriserade alltmer den ända til dippelianismus utbildade pietismen. Såsom orthodoxien, hvilken til så stor del, som framkallade reactionen, förlorat sig i obiectivismus och derföre lade mindre vigt på lifvet, i sin skärpa tett sig såsom något exclusivt, dymedelst separerande, så tedde sig pietismen i sin såsom något afslutande, separatistiskt. [1]) Man kan nu säga, at såsom orthodoxismen (ty orthodoxien är dock något för heligt at användas i fråga om en afart) höll på kyrkobegreppet, så höll pietis-

[1]) Hvar friskt lif i sin *första* sjelfmedvetna kraft rör sig, der kommer det öfver allt til en öfvermåttan skarp accentuation af det protestantiska momentet. Här kan det vara värdt at anföra några *Pusey's* ord om den så lifliga pietismens själsfrände i England (hvilka ord kunna vara träffande, fastän puseyismen sjelf är fången i en motsatt ej mindre för det sunda kyrklighetsbegreppet kränkande ytterlighet): "De stodo i den herrskande kölden med rätta på den subiectiva personliga trons nödvändighet, men de substituerade med orätta menniskans act i stället för Christi sacrament; de stodo med rätta på den trognes subiectiva förhållande til Christus, men det undgick dem at varseblifva, at det förhållandet derför icke var mindre obiectivt, emedan det tilkommer oss såsom lemmar i den ena lekamen, hvars Hufvud han är. De hafva riktigt framlagt den ena sanningen om den subiectiva föreningen med Christus, men när de höra om den katholska (icke just romkatholska) läran om kyrkan och sacramenterna, så veta de icke huru de skola förena denna med sin egen partiella upfattning af densamma, de frukta, at 'något skall bringas in emellan dem och deras återlösare', och så förkasta de skenbarligen sanningen, under det de i sanning blott förkasta en del af densamma".

men på församlingsideen, och såsom den förra höll accentueradt på sanningen, om än så abstract, lade den senare hufvudvigten på anden. Ty pietismen ansåg orthodoxien, sådan den förefanns, vorden andelös och ansåg såsom sin uppgift at sätta ande och lif i densamma, derutinnan lik medeltidens mystik, ett försök at återföra densamma från dess scholastiska behandling. Ingendera afkortade det minsta på de båda hufvudläror, om hvilka det i en blifvande conflict förnämligast gällde, om rättfärdiggörelsen af tron och nyfödelsen i tron, men hufvudvigten på de båda lärorna, den ena en centrallära så väl som den andra, kom i så måtto ömsevis til korta, som den för orthodoxien stridande insatte företrädesvis den förra i sin fana, och pietismen den senare, och det så, at kyrkans lif betraktas mindre såsom ett vordet och varande, än såsom ett vardande; den enskilte skall genom sin personlighets energi först åvägabringa det, liksom om det allsicke redan vore i det kyrkliga samfundet til. Det var pietismens grundfel, at den med sin *lifs*åskådning kom at bortse från det oryggliga sammanhanget med rättfärdiggörelsen, at förvexla den sanna orthodoxien med den andelösa orthodoxismen. Dertil kom, at han gjorde en för orthodoxismen förargelseväckande sats såsom hardt när öfversta grundsats gällande, de theologia irregenitorum, om *lifs*kraften möjlig endast i och af pånyttfödda lärares prädikan. Men at, såsom Aug. Petersen (a. st. 574) i sin skarpsinniga demonstrationsifver säga, det ”den i orthodoxien stelnade lutheranismens princip är en katholiserande ensidighet”, är utan tvifvel sjelft ensidigt, likasom det påståendet, at genom pietismen var ”en specifisk luthersk ensidighet bruten”. Det medgifver han dock, at pietismens lifsåskådning var i grunden en ”reformert rigtning inom den lutherska kyrkan sjelf”. Dermed sammanhänger ock pietismens benägenhet för sällskapsprincipen, d. v. s. kyrkobegreppets upfattning företrädesvis i sällskapsform, så egendomlig för den reformerta doctrinen, dermed åter at samfundsandens begrepp upfattas från en inskränktare synpunkt, och härmed slutligen den sträfvan, som gått ut på at reducera kyrkoläran til de bibliska grundlärorna. Skulle man icke kunna säga, att allt detta låg liksom präformeradt i dess förkärlek för ecclesiolæ in ecclesia? Skulle det vara alltför dristigt, om man antoge, at detta diminutivum kunde gälla såsom en signatur för en diminuation i dess kyrko- ock samfundsande-begrepp? Och om så är, säger icke conventikeldiminutivet något så när detsamma? Ty för den på den menskliga sidan i sagda begrepp, at samfundet är ett sällskap af lika sinnade individer (”societas sanctorum”), fixerade blicken träder den gudomliga sidan, der det skall skådas primo ictu såsom ett andens samfund, mer eller

mindre tilbaka och dermed den begreppets potens, i kraft af hvilken alla döpte, alltså ej blott alla specifikt regeniti, omskyggas af den hel. ande såsom obiective heliga om än ej subiective helgade. Huru stort och högt det af Schleiermacher utförda, för at icke säga införda, begreppet än är af den chr. samfundsanden (Gemeingeist), som föresväfvat pietismen, så kom det icke til sin fulla gudomliga rätt, och om den hel. ande inför den pietistiska upfattningen antogs så at säga sväfva öfver kyrkan i dess totalitet, således äfven öfver hennes oomvände medlemmar, liksom i begynnelsen öfver vattnen, så förbisågs eller ignorerades, at öfversväfvandet ej blott var ett yttre, utan ock ett inre, af en i kraft af grundordets urbetydelse upvärmande, lifvande och sammanhållande art. Det är denna bibliskt kyrkliga *sanning*, som ej kommer til sin fulla rätt och derföre kan ej heller samfunds*anden* komma dertil. Sant är, at der i så måtto är en skilnad mellan pietismens och Schleiermachers åskådning, at hans har en mera katholiserande allmänlighetskaraktär och söker fasthålla obiectiviteten i samfundet, då pietismen subiectiverar allt; men deri sammanträffa de, at äfven hans begrepp af Gemeingeist är ett "sväfvande" mellan obiectivitet och subiectivitet, ett neutrum mellan anstalt och sällskap, ett kretsande öfver substantialitetens begrepp, så at än den enskilte är ett försvinnande fänomen i i det hela, än tvärtom, och at icke genom den af honom satta absoluta substantialiteten den absolute personlige anden får uppenbara sig, hvilken likmätigt förhjelper subiectet, såsom obiectet, i kyrkans organiserande til sin rätt. Deremot kommer i en pietistisk doctrin, då den kyrkliga sanningen icke får sin fulla rätt, icke heller den hel. samfundsanden, såsom allmänande, dertil, i det hon uti det hela och hufvudsakliga låter hans egentliga verksamhet vara inskränkt til de benådade, dem han fått "uttaga ur den närvarande onda verld", och sätter en skarp asketisk motsats mellan naturen och det andeliga lifvet. Ty upfattas denna motsättning så, at det naturliga utan vidare omständigheter identifieras med det syndiga, medan den naturlösa andeligheten göres til ett med det heliga, såsom särskildt när studier kastas öfver bord, liksom vore brist på dessa rent af ett bevis på anderikdom och en talare, ju mindre besvärad af kunskapens barlast, desto starkare i andens pleroferi, så hafve vi asketiken i samma form, som vi redan funnit på den ett visst annat stadium af spiritualism; hafva vi denna asketik, så hafva vi äfven den ensamhet, i hvilken subiectet vil på egen hand utveckla sig til fullkomlig helgelse: skall subiectet ändtligen utträda ur denna ensamhet, kanske för at framträda i en talarestol, så är det icke i det kyrkliga samfundet, utan i den enskilta andeliga familiekretsen, och

fara värdt är, hvad ofta visat sig vara det, at pieteten mot Gud förvandlas til en pietet mot menniskor, och subiectets görande och låtande blir icke annat, än hvad partidisciplinen bjuder, adiafora göras til väsendtliga momenter, månget, som kan vara väsendtligt, til ett adiaforon; ej blott sacramentvälsignelsen, utan sacramentväsendet, göres beroende af den subiectiva tron, ja t. o. m. af förvaltarens trostilstånd, o. s. v. Korteligen, den absoluta religionens fasta begrepp nedsättes til ett relativt flytande, likasom den absolute hei. anden förflyktigas til det af en allmän idéande, och vägen står öppen för religiosismus, sjelfva tidsandens karaktär, på samma gång som, vore det ock en enda, refva, göres i kyrkans sanningsgärde, än mer om flera sådana refvor göras.

Detta har nu visat sig i stort uti rationalismen, hvilken icke utan skäl blifvit kallad för åtminstone en otyglad pietisms närmaste consequens: ty genom de blottor på kyrkans vingårdsmur, som denna pietism lemnat, har rationalismen inträngt på hennes gärde och anställt stora förödelser. At med denna pietism (ty med ordets misbruk til nedsättande af sjelfva den sanna gudaktigheten förnya vi vår reservation) impulsen var mångfaldigt gifven til sagda consequens, det har en Dippel bevisat och en M. Knutson med sin sect af ”Gewissener”, andra at förtiga. Samma protestantiska grundfactor, hvilken redan i pietismen framträdt mot orthodoxiens stela obiectivitet, christendomens subiectivitet var det, som mäktigt uphäfde sig i en slik religiosismus. Skilnaden var å ena sidan, at om orthodoxismen förvandlat den evangeliska centralsanningens lefvande bröd i hårda dogmatiska stenar, förvandlades det i rationalismen til grus; och å den andra at då pietismen ändå i ett centralevangeliskt samfundsmedvetande väsendtligen ännu var ett med kyrkoläran, så slog den af religiosism burna subiectivismen öfver helt och hållet på periferien, i väsendtlig motsats til centrallärorna i ett blott allmänt religiöst medvetande. Grunddraget i pietismfromheten, urartad til fromleri, utbildades af religiosismen til yttersta ensidighet, i hvilken bevarades blott ett så pass stort residuum af den christeliga religionens grundläror, som kunde belöpa sig på moralitetens allmängiltiga sanningar. Den i den förra inlupna indifferentismen i afseende på vissa kyrkliga dogmer gick i den senare så långt ske kunde med något bibehållande af den chr. religionens grundsanningar, ej blott til likgiltighet, utan til obenägenhet för den ena efter den andra. På religiosismens allmänning upgick rationalismen såsom specialitet, och såsom denna hade sin rot i religiosismus, så yrkade han ock med denna alltmer på lifvets praxis, på en ”gewissenhafte Moralität”, ju mer den christeliga sanningen var redan i den

förra och vardt i den senare reducerad til ett minimum, fattligt för dess ratio. Rationalismens postulat och primum movens var näml. yrkandet på principium rationis sufficientis, men ratio, förnuftet, sjelft den ande, hvilken skulle tillämpa detta princip. Fullkomligt riktigt var postulatet, at för det chr. samfundsmedvetandet christendomens sanning, för at kunna gälla såsom ett fritt samfundets commune bonum, måste hafva och framlägga sin "tilräckliga grund", fullkomligt riktigt var äfven resultatet, at det samfundsmedvetandet i torftigheten af sin allmänna religiosismus icke kunde finna en sådan tilräcklig grund för den evangeliska centralsanningen; men det var den "sufficenta" rationalismens sjelfbedrägeri, at han mätte det förra, absoluta resultatet, efter det senare, relativa, och icke tvärtom; at han, helt och hållet förlorande sig i det af religiosismens nådebröd tärande menniskoförnuftets subiectivitet, kunde mena, at detta är förnuftet exclusive, ratio absoluta, och at allt, som icke ginge up i det, icke heller hade sin grund, vore rätt och slätt oförnuftigt och grundlöst. Sjelfbedrägeriet var, med andra ord, det at han helt naivt och med en viss fryntlighet förvexlade sitt s. k. absoluta ratio med den absolute anden och visste icke, tänkte icke deröfver, at någon annan "helig ande vore til". At han emellertid gjorde sitt ratio gällande såsom verkligen ett slags religiös samfundsande, det bevisas bland annat af den popularitet, til hvilken han utöfvade sin omfattande inflytelse på menigheterna i christenheten och kunde i så vidsträckt mått, som han gjort, omstämma och bestämma det allmänna folkmedvetandet. Detta hade icke varit tänkbart utan på en viss christelig sanningsgrund. Ty visserligen kan det gifvas en folkande, nationalande, tidsande eller huru den må benämnas, som kan stämma, gripa och influeera på hela folkmassor, men dock icke såsom sådan religiöst; dertil fordras en viss fond af religionssanning. Denna måste derföre tilerkännas rationalismen och det redan såsom religiosismus, hvilket ju eljest vore ett tomt ord utan allt motsvarande innehåll. Öfver hufvud ligger en viss lifvets idealismus i en sundare art af rationalismen, som consequent åter måste drifva ut öfver sig det af honom på ett lefvande sätt gripna sinnet, just emedan han icke förmår med all sin lifaktighet gifva någon sann tilfredsställelse åt den efter verklighet trängtande anden, ty det förmår blott den samfundsande, som är bärare af den fulla kyrkliga sanningen, från hvilken rationalismen principielt eximerat sig. Omiskänneligt är det gagn, rationalismen genom sin kritiska karaktär gjort, såsom ett helsosamt ferment för det evangeliska lifvets fria utveckling; men ännu omiskänligare skadan, i det han hängaf sig åt en tom spiritualism, innehållslös subiectivitet och rent negativ cri-

ticismus, som verkade mindre på ett för kyrklig sanning och sann kyrklighet instructivt, än destructivt sätt; och i förbigående kan anmärkas, att ville öfver hufvud blott den rent subiectiva criticismen handla så grundligt, som den med sitt åberopande af förnuftsanden förebär, så måste han börja med "der Kritik der reinen Vernunft" och derur åtminstone lära så mycket, at han i sig sjelf eger intet criterium för christendomens gudomliga sanning. Men här, om någonsin, då det gäller at, i stället för at förundra sig til förkastande af undret i gemen, underkasta sig "nådens under", gäller ock det at aller Anfang ist schwer, och i den abstracta förnuftsandens lag ligger en afgjord obenägenhet för en sjelfkritik, som skall böja sig under uppenbarad, än mer under kyrkligt helighållen sanning. Från det rent religiösa, för at icke säga rent kyrkliga, sanningsinnehållet kan den i och för sig spiritualiserande rationalismen isolera sig til den grad, at han mångfaldigt slog öfver i en platt realistisk naturalismus, och på detta omslag drog ultraprotestantismen en sådan vexel, at han i den en gång bestående kyrkliga anstalten utmyntade sina allt annat än kyrkligt protestantiska satser och med detta nödmynt tyranniserade församlingarne til antagande af helt andelösa och mer än delvis sanningslösa agender i stället för kyrkohandböcker, moderniseradt klingklang i st. för kyrkosånger, indulgenslagar för allsköns frivoliteter i st. för kyrkotukt, o. s. v. Och dock har den s. k. vulgära rationalismen med sin tunna och alltmer förtunnade bottensats af chr. sanning ännu ett ej obetydligt företräde framför sin yngre namne den speculativa rationalismen, hvilken i förnämt vetenskapshögmod ej har någon aktning för folkets samvete, alltså icke heller för en af folket bevarad kyrklig sanning, och dessutom störtar sig i en platt materialistisk pantheismus, som på intet sätt kan amalgameras med det kyrkliga folkmedvetandet. Dock den har icke heller någon flägt af församlingsande, som dock måste tilerkännas den vulgära rationatismen [1]). Men det torde vara tilräckligt visadt, hvart en samfundsande, sådan som rationalismens, förer hän i den mån han är utan kyrklig sanning, nämligen til en religiosismus, i hvilken föga mer, än ett usurperadt namn af religion, efter föga mer än några reminiscensartade momenter af christelig sanning, finnes qvar.

---

[1]) Det torde nu ock vara klart, at så mycket den vulgära står i folkligt afseende, alltså i afs. på församlingslif, öfver den speculativa rationalismen, så mycket står den under sjelfva den pietism, från hvilken den ansågs förskrifva sig, och skall ännu mindre tveka at tyranniskt förfara mot detta sitt ursprung, derest några förefinnas, som vilja vara ursprungsbilden trogna med afhållande af "enkannerlig gudstjenstöfning" i den förut nämnda meningen.

Men då all samfundsande, således äfven den som innebor i rationalismen, sträfvar efter enhet, så måste den enhet, union, som ur den sistnämnda med sitt "föga" innehåll af chr. sanning kan härflyta, nödvändigt blifva unionism och det en möjligast abstract sådan. Ty sann "andens enhet" kan omöjligen tänkas utan såsom enhet i sanningen och det en fast concret. Sanningen är den enda räta linien, kring kvilken otaliga kroklinier kunna dragas; at finna den förra, är at finna den rätta läran, och hvad då de läror måste vara, som hålla sig på de senare, säger sig sjelft. Det kan i dem vara system och sammanhang, men aldrig ett sådant, som motsvarar den hel. andens och sanna kyrklighetens enhetsbegrepp. Förmedlingsförsöken dertil hafva icke desto mindre varit många, stora, ofta skarpsinniga, somliga med ett påfallande sanningssken; men om än icke alla förskrifva sig från en blott religiosismus, så löpa de dock ytterst derpå ut, och äfven det bästa idealiska sken utan motsvarande, d. v. s. i sanning grundad, verklighet bedrager; ty blott den ena rena sanningen är obedräglig. Hvem skulle icke med aktning reflektera på många af de unionsförsök, som blifvit gjorda mellan de olika particularkyrkorna, enkannerligen det väl största, som förefinnes i den s. k. preussiska unionen; och dock måste det visa sig, om de hålla profvet inför den bibliska sanningens domsbord, redan derför at de inför detta sjelfva inställt sig. Ty man måste "pröfva andarne", alltså äfven den sig ädlast framställande unionsanden. Göre vi alltså detta, pröfvande först den, som kan anses hafva den mästa christeliga sanningshalten, vi mena unionen mellan de lutherska och reformerta systerkyrkorna; sedan den, vi kunne kalla den calixtinska (synkretismen), som går ut på at förena alla christna bekännelser; och slutligen den rationalistiska, som, med minsta sanningsinnehållet, kan anses vilja en formell förening mellan alla religioner; så följa vi den af utvecklingsprincipen, om än antiklimaktiskt, förestafvade methoden, och om vi finna, at den första måste stagnera i unionismus, så måste det ännu mer gälla om de sist nämnda. Men först och främst bör oss hålla begreppen af en praktisk trosunion och en theoretisk eller theologisk bekännelseunionism strängt åtskilda. Den förra har alltid gällt och måste alltid erkännas för andens och sanningens skull. I afseende på den kunne vi t. o. m. låta Jung Stilling hafva rätt, när han (Sämtl. WW. VII, 248.) säger: "måtte dock våra nuvarande samtida, som bekänna sig til Christus, redan nu aflägga partiskhetens uniform och blifva mistrogne mot sina egna bimeningar! Det kommer ju sannerligen icke derpå an, huru någon heter, om han är katholisk, luthersk, reformert, mennonit, herrnhutare eller pietist, utan derpå, om han af

hjertat eller evangelii plana enkla begrepp tror på Christus, vil genom hans förtjenst varda salig och så visar sin tro med gerningarne; hvarest man finner det, der måste ock föreningen, trons enighet finna rum" [1]). Orden klinga väl latitudinariskt och kunde lätt anses vitna om en indifferentismus, men behöfva icke så fattas, utan i den mening, som icke "nu" först behöfde göras gällande, utan väl måst alltid erkännas, äfven af den mäst exclusiva confessionalist, at i hvarje confession Herren har och "känner sina". Men flyttas denna tankegången in på det rent theologiska området, så förändras saken och då "kommer det visserligen an på, huru någon heter", så vida icke ett mot den klara sanningen stridande religionsmängeri under åberopande af en falsk toleransande skall göra sig gällande.

Då är det redan icke indifferent, "om någon heter" lutheran eller reformert, för at först märka detta ofvan först releverade unionssträfvande; då måste vi behålla en viss "partiskhetens uniform", så vida vi, ehuru för öfrigt väl vetande, at "partier höra til köttets gerningar" och likaså all andelig formalismus, dock måste likmätigt böja oss för uppenbarelsens ande och "taga parti för sanningen". Sålunda, hvilka vetenskapliga methoder, den temperativa, conservativa, absorptiva, organiska, man användt, för at leda den preussiska unionens bevisning, har man dock icke hunnit målet, så länge skiljelärorna ändå stå der de stå qvar, omöjliga at genom sanningens organik, om än anden åberopas såsom organ, så förmedla, at de til sin en gång stadfästade confessionella giltighet skulle utplånas. Icke är målet vunnet dermed, at differensen ignoreras eller at man blundar för den, lika litet, som strutsen är bragt ur sitt dilemma för det han menar sig vara det dermed at han sticker hufvudet i sanden. En sak är det, at den ena confessionen kan hafva godt af at göra sig til godo de sanningsmomenter, som den andra eger i rikare mån, ehuru vi knapt tro, at hvad den lutherska skulle göra sig til godo från den reformerta sidan, bestode i något mer än det som rör kyrkodisciplin och författning, som visserligen icke heller är at akta ringa; men en annan åter at temperera och utjämna, eller t. o. m. "absorbera", conträra läromotsatser, så at de skulle kunna upgå i en högre enhet. Hvilken denna enhet skulle vara, har ingen lyckats visa, och

[1]) Vi skulle t. o. m. gå ett steg längre, vi som hålla derpå at vår lutherska kyrka, såsom kyrkan "med rent ord och rena sacramenter", är, icke uteslutande, men företrädesvis Guds "Israel", och lika visst hålla på förutsättningen, at ej blott t. ex. i reformerta kyrkan kan finnas mången christen, utan i sjelfva hedendomen någon hekatontark, om hvilken Christus kunde säga: "jag hafver icke funnit en sådan tro, så stor, i Israel".

det kan icke lyckas, så länge man ej lyckas uphäfva principium exclusi tertii. När man alltså, såsom en af unionens skarpsinnigaste och ädlaste vindices (Petersen, a. st. sid. 641) å ena sidan adopterar Schmieders åsigt, at "die unirte Kirche hat das Streben und die Aufgabe — *das Bekenntniss zu vereinfachen* och t. o. m. cursiverar upgiftsorden, samt sjelf betecknat "denna reduction af den kyrkliga bekännelsen til den evangeliska sanningens summa såsom alldeles nödvändig, emedan den blott så kan vara alla trognas fria Gemeingut"; men å den andra förpligtar unionskyrkans ordinerade tjenare på Augustana, dock så, at obligationen endast skall vara en negativ förbindelse med frihet at positive lära hvad som går derutöfver, blott det icke ginge ut på ett öppet häfdande af en skiljelära, hvad är det annat. än "en konstlad scholastisk dressur", den han eljest klandrar, och göra en skilnad mellan exoterisk och esoterisk bekännelse, hvilkas förening måste blifva tvetydig nog? Sanuskyldig och naturlig blifver den icke. Dertil kommer, historiskt, den rätt märkeliga företeelsen, at den reformerta bekännelsen påtagligen gynnades på den lutherskas bekostnad, hvilket synbarligast visade sig deri, at, ehuru samvetsfriheten ej skulle vara genom unionen kränkt, en mängd lutherska lärare, de der, såsom Scheibel, ej ville förneka sin lutherska confession, icke vara nöjda med mentalreservationer, vordo afsatta från sina ämbeten. Och ändock erkänna de fördomsfriare af unionens försvarare, såsom den ofvan anförde, at "den lutherska kyrkoläran hållit sig fri från hvarje villfarelse och har den mästa sanningen", blott icke, at hon "besitter den fulla sanningen", emedan, säga de, "den fulla sanningen omfattar icke blott dogmats sanning utan ock kyrkopraxis sanning". Ett svagare bevis kunde näppeligen förebringas til förtagande af den lutherska doctrinens företräde å den fulla sanningens vägnar. Och i alla fall, med blotta erkännandet af at hon har den *mästa* sanningen, hvadan kommer det at den reformerta fått det mästa och så godt som exclusivt omhuldande, om icke deraf. at unionens ande ingalunda framför allt lägger an på at vara en sanningens ande? Ty eljest vore väl naturligast, at den temperativa methoden användes på den reformerta öfversvinnerligheten, eller hvarför skall just det, som i den lutherska erkändt bevisar egandet af "den mästa sanningen", vara företrädesvis föremål för methodus absorptiva? Frågan är desto mer berättigad, som unionsanden framför allt stöter sig på den unio sacramentalis, i hvilken lutherska bekännelsen har ett af sina hufvudfästen, som derför för ingen del får i den s. k. unionskyrkan försvaras. Ännu mer röjes det, hvart "der Geist der unirten evang. Kirche", såsom Schmieder kallar sitt såsom anderikt berömda arbete

(Leipz. 1845) förer hän, då han til och med för rättfärdiggörelseläran yrkar "en tidsenlig fortbildning, emedan hon så, som hon på reformationstiden blifvit upställd för det herskande församlingsmedvetandet, ännu icke har de rätta anknytningspunkterna", liksom den nöd, som nu trycker christenheten och skulle afhjelpas genom en reconstruerad rättfärdiggörelselära, icke vore i grunden densamma, som tryckte menskligheten då. Men en union, bygd på grundsatsen af ett sådant undanskjutande af kyrklig sannings förhållande i tvetydighet, som skall hafva burskap såsom gällande religion, dömer sig sjelf såsom unionismus och måste ytterst föra til en religiosism, som vil lefva och regera på tvetydigheter. Skall icke våra dagars "protestant*föreningar*" kunna härvid hviska ett ord eller fastmer tala högt nog om de yttersta consequenserna?

På en ännu bredare basis, än den det hittils betraktade unitetssträfvandet constituerat, stämplar sig det til unionism, som vi kallat efter Calixtus, ehuru den är vida äldre med sitt semper et ubique. Detta är ock ett slags ubiquitism, som redan stöter mot den luthersk dogmatiska, hvilken, så hård den än synes vara, dock, så länge den ej kan rubbas från sin sanningsgrund, lär ännu mindre gifva efter, än för den reformerta unionismen, för at icke tala om den romkatholska doctrinen, som alraminst är böjd för eftergifter. När Lessing påstod, at kyrkans symbolum, resp. apostolicum, allena räckte til at uppehålla den christeliga sanningen, skulle det ock icke mer gifvas någon Bibel, ett påstående, som återkommer, "förädladt och nytt och förskönadt", i grundtvigianismen, så är detta ett paradox, hvilket genom historien, som efter Guds rådslut uppehållit åt oss böckernas bok, tilbakavisas såsom en onödig hypothes, och bakom densamma håller sig en spiritualismus förtäckt, som tilskrifver samfundsanden, lösryckt från Guds ords sanning, en ofelbarhet, sådan som den materialistiska katholicismen tilmäter en s. k. tradition. Men densamma håller sig icke blott förtäckt, utan träder ofta ohöljdt nog fram i andra unionsförsök, som måste hafva desto mindre utsigt at lyckas här, som de hafva emot sig minst tre kyrkliga andemakter, alla görande anspråk på besittningen af ofelbar sanning. At en stor idé ligger til grund för den, skall icke förnekas, men en idé grumlad af för den absoluta sanningen främmande elementer, hvadan den måste förlora sig i idealismus, och en union bygd på en idé, som icke kan förverkligas, måste förlora sig i en desto abstractare unionism och med detsamma religiosism, som den alltjämt förvexlar verkligheten af individuell trosenhet i alla chr. kyrkosamfund med möjligheten af en allmän trosförening,

trots de skrankor, som en äfven den bästa kyrklighet vidlådande syndighet deremot upreser. "Schiedlich, friedlich" plär åberopas, men håller här ej profvet.

Det är nu vidare en naturlig sjelfföljd, at de af den kyrkliga samfundsanden satta gränsorna skola blifva alltmer flytande, ju mer den kyrkliga sanningens fasta mark undergräfves eller uplöses, och at den ännu christliga unionism, som dock vil fasthålla "kärnan af de chr. confessionerna", bereder fältet för den af en flack rationalism förordade, hvilken arbetar mindre på en allmän tros- än den allmännaste religionsförening. Ty den ställer sig mindre på en christelig tros-, än på en från den chr. tron lösryckt kärleksgrund, en från evangelismens söndrad humanitets grund, helt och hållet förgätande, at såsom sann kärlek endast kan tänkas flyta ur en sann tro, så icke heller sann och sjelfständig humanitet utan fäste i christendomens gudomliga sanning. Den dittils vid bekännelseskrifterna åtminstone i allmänhet fästade unionsprincipen förvändes nu til en s. k. tolerans, som i grunden intet annat är, än indifferentismens ignorans, och unionsmethoden flyter ut i ett platt neutraliserande af de historiskt utbildade differenserna. Confessionsåtskilnaderna förklaras helt enkelt för något helt likgiltigt och man menar sig i den herskande religiosismens allmänlighet redan hafva vunnit den sanna unionen. För detta unionsförfarande ligger blott den negation til grund, som består i skygghet för den evangeliska trons bestämdhet och afgjorda karaktär. I yttersta instansen är det otron sjelf, som döljer sig bakom den moderna humanismus under en förment allmännelig kärleks sköld, och noga räknadt blir det egentligen den evangeliska tron sjelf, tron i dess bestämda sanningshalt, som anses för det hittils varande söndringsmotivet i den evangeliska kyrkan och man menar sig vara bäst utöfver detta hinder, när man är väl kommen ut öfver tron sjelf. Någon specifik skilnad mellan en god christen och en god hedning kan man icke erkänna och vil det ej heller, utan den dock christlig nämnda unionens band skall omfatta alla likmätigt. Man vil med en slik abstract humanistisk union i grund intet annat än den evangeliska kyrkans ruin, för at på denna upbygga hela menskligheten til ett kyrkligt samfund, såsom man i en godmodig condescendens ändå vil medgifva at det nämnes. Den kyrkliga sanningens summa reduceras til religiosismens facit, så tomt och andefattigt, som det til den torftigaste unionism reducerade unionsbegreppet, äfven om det blifver pantheistiskt färglagdt. Eljest säger *Hegel* (Rel. ph. II, 261 fj.): Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde. Sie fängt vom Einzelen an und wird verwandelt von der Gemeinde, o. s. v. Man står, som det anses

"träffande" sagdt om Schleiermacher, "med en fot utom det trängre evangelisk-kyrkliga området, men med den andra inom detsamma", men icke alla på så pass fast fot som han, hvadan han dock i ej ringa mån främjat församlingsmedvetandet (samfundsanden), och det icke minst genom sin stora förtrolighet med humanism och religiosism, fastän icke i så hög grad som han skolat, derest han vida mer, än som varit fallet, i sin dygd, d. v. s. i sin humanism, låtit finnas gnosis (2 Pet. 1), d. v. s. biblisk sanning, under det så många, som täflade med honom i samma dygd (*ἀρετή*), med *sin* religiosismus läto i det närmaste den kyrkliga sanningen gifvas til spillo. Förspild var och är derföre deras möda at åvägabringa en religionsenhet, då deras möda gick lika mycket ut på at grumla den religiösa sanningens renhet ända til bortblandande af den religiosismens lilla summa, den qvarlefva af kyrklig tro, som ännu kunde blifva en propädevtisk driffjäder at fatta den fulla evangeliska sanningen. Ty det är med denna sanning så, som Lamartine enstädes skrifver om sanningen öfver hufvud, at "man måste återgifva dess oberoende och naturliga inflytande på menniskoanden: då den blir mer fri, skall den blifva mer helig; då den blir mer helig och mer fri, skall den blifva mer verksam; den är nu endast lag, den skall blifva tro; den är nu endast bokstaf, den skall blifva ande; den är nu endast formel, den skall blifva handling", och, kunde tilläggas, den är nu endast disiecta membra, den skall blifva ett sammanhållande föreningsband genom den ande, som "kallar och församlar folken endrägteligen". När denna sanningens gång åter hämmas, så hämmas ock samfundsanden i sin frihet och kan icke frambringa en sann union, på det högsta en unionistisk sanningsbild, som bär en falsk andes fysionomi. Så sker det ock enkannerligen, när man trycker det i kyrkans symboler formulerade sanningsinnehållet undan och undertrycker den i dem verksamma anden. Ty då går det, såsom *Herder* säger: dreht und dreht und dreht, bis das Uhrchen stille steht; man drager ut sanningens guldtrådar til en sådan förtunning, at de brista sönder, sedan knyter man dem konstigt tilsamman, tils man helt enkelt kastar dem bort såsom odugliga för det unionssystemet, man på den blotta religiosismens grund är i begrepp at hopspinna, för at omspinna verlden dermed. Endast från denna grund kan man säga med professor Goltz i Basel (citerad af Jean Paul), at det "at höja den confessionella fanan skulle i dag icke heta annat, än at med papperssköldar skydda sig mot eldspilar"; nej, den confessionella fanan är icke blott en papperssköld, utan ännu hvad hon en gång erkänts vara, en murus aheneus, som väl, om hon blott höjes i Herrens Zebaoths namn, förmår at

trotsa, ja utsläcka otrons eldspilar, så at de icke förmå "utsläcka anden". Hvad flere troende theologer yttrat, det man måste, för at på ett den närvarande tidens behof motsvarande sätt fortbilda kyrkoläran, rent afbryta hennes tidigare confessionella utveckling och ett helt nytt ur Skriftens grund i trons kraft utarbetas, det är at räcka handen åt den consequenserna utdragande otrons bearbetning af dogmerna, som blir en bearbetning derefter. Han må väl på grundvalen af de sanningsspillror, han sammanhemtat, efter uplösandet af kyrkolärans bygnadsband, dess, för at tala med Paulus, *σιερέωμα*, arbeta för en s. k. chr. verldsreligion, men vinner han ock schematismerna til en sådan, skall han dock alltid bevisa sin vanmakt, så at säga, genom sitt destructiva förfarande med kyrklighetens potenser bevisa sin egen impotens at åvägabringa sitt syfte, derigenom at han aldrig med allt sitt sträfvande kan bringa sin religionsunion til annat, än en abstract, haltlös och snart sönderfallen religiosistisk unionism, aldrig frambringa det til en sann och verklig religionsgemenskap; ty den kan endast frambringas och existera genom ande och sanning, genom den fulla genomförda föreningen af båda, den enda förening, som gifver styrka mot "vår tids subiectivismus", så väl som mot dess obiectivismus, bådadera i sina consequenser lika vådliga ytterligheter, hvardera egnad at bringa kyrkan på yttersta förfall. "Många villfarelser visa sig, såsom månen, ur fjärran i mild gestalt och skymning (Dämmerung); men träder man närmare inför dem, så visa de, såsom månen inför stjernkikaren, sina afgrunder och eldsberg", anföre vi efter Jean Paul. Och "Guds ord är icke tidsuplysningens irrsken, icke vetenskapens lampsken, icke fromma känslors månsken, utan andens klara soljus": med dessa ord af Kahnis sluta vi denna afdelning och sätta dem med detsamma såsom motto för den följande.

C. Ande och sanning.

Hvarje ensidig upfattning af den ena sidan måste föra icke blott til miskännande af den andra, utan ock slutligen til sitt eget uphäfvande. "Ensidighet upstår", säger Jean Paul, "och blifver djupare, då blixten af *en* väldig idé förblindar menniskan för hela verlden och blott blixtar äro hennes solstrålar". Ju mer vi sökt skärskåda följderna af ett ensidigt framhållande af sjelfva de grundideer, som återspegla sig i formeln ande och sanning, desto mer hafve vi blifvit trängde in på nödvändigheten at fatta båda i oskiljaktig förening,

derest ett verkligt kyrko- och religionssamfundsbegrepp skall vinnas och ett sannskyldigt theologiskt jämvigtssystem derpå kunna upföras. För at inse verkligheten behöfves visserligen at accentuera än den ena och än den andra af de båda grundfactorerna, men numera icke så mycket i deras motsats- som enhetsförhållande, blott så at de icke fattas såsom ett enahanda, såsom omedelbart gifna vexelbegrepp, likasom lära och lif, hvilka de alraförst i begreppsutvecklingen motsvara. Ty såsom ur sanningen närmast utvecklar sig kyrklig lära, så ur anden kyrkligt lif, och dessa skola tänkas åtskilda, men icke längre, än til dess ur vexelförhållandet dem emellan framgår deras enhet, den, i hvilken just sann religion, sann christendom, sann och andelig kyrklighet består, då man ock kan säga, at läran skall vara lif och lifvet lära, alldeles så, som någon gång i skriften sanning sättes vexelvis för ande och ande för sanning. Men då ande och lif äro ett och sanningen och lifvet motsvara tvänne af de tre grundideerna, det sannas och det godas eller rättas ideer, likasom de tvänne af själsförmögenheterna, förstånd och vilja, så måste ock den tredje, ideen af det sköna och känsloförmågan, tagas med i beräkningen och i sagda utveckling dualiteten utvidgas til en derpå grundad trilogi, eftersom det fullständiga religionsbegreppet likmätigt omsluter afseendet på dem alla. Bibliska bevis fattas icke hvarken för användningen af de speculativa kategorierna (af hvilka, i förbigående sagdt, det skönas idé väl saknas i den motsvarande rubriken af Hegels logik, men dock väsendtligen hörer dit) eller af de psykologiska. Så kunna vi för den förra taga Ph. 4, 8. i anspråk, der vi manas at "tänka efter, hvad sannt är, hvad ärligt (σεμνά, egentl. vördnadsvärd, helig, högtidlig, ursprungligen ett cultord), hvad rätt är (jfr den epexegetiska fortsättningen: hvad kyskt, — jfr 1 Pet. 1, 22. kyska i sanningens lydnad —, hvad ljufligt, hvad väl lyder, εὔφημα. Jfr Tit. 2, 11. som i omvänd ordning säger detsamma; och för den senare Joh. 14, 6. — allt, i det Christus sjelf ej blott kallar sig sanningen och lifvet, utan gör en utvidgning, som i sjelfva verket är en utvidgning af formeln ande och sanning, enär han ock kallar sig vägen. Härvid bör ej förbises, at hvartdera uttrycket, och särskildt ὁδός, än mer alla tilsamman, äro signaturer för den absoluta religionen, hvars concreta uttryck är culten, "den sköna gudstjensten" (jfr ps. 25, 10.). Motsvarigheterna göra sig sjelfva, och likaså den indelning vi derföre följa, i det vi framställe såsom hufvudfunctioner, hvilka skola förarbetas i menniskoandens allmänna verld til sann kyrklig gemenskap, de tre synpunkterna af lära, cult och disciplin, i det läran är producten af ande och sanning med, såsom det lätt inses, hufvudsakligt

men ingalunda ensidigt eftertryck på sanningen ("den sanna läran"), framkommen genom tron i tankeverksamhetens form; culten genom andakten i känsloförmågans uttryck och dymedelst med hufvudsakligt eftertryck på den i gudstjensten sig uppenbarande anden; och disciplinen genom fromheten i viljeförmågans och viljeverksamhetens genomförande uti anda och sanning. Dessa tre synpunkter, som af gammalt blifvit uptagne, äro det äfven i Petersens framställning (Die Idee etc.), til hvilken vi i det hufvudsakliga anslute oss, endast at vi icke med honom kunna utan vidare sätta i mellersta rummet nämnda function identisk med "kyrkans väsen", ehuru väl vi förut antagit, at de båda öfriga participera lika i det, som under kyrkans väsen förstås, såsom vi ock skola se det vara i analysen af andaktens begrepp. Så sätter ock han kyrkans väsen identiskt dels med hennes sanning (sid. 693), dels med hennes lif (706). Indelningen kan och kanske bör med afseende på den föregående framställningen gestalta sig så, at vi låta lärobegreppet bestämma sig til orthodoxi; sedan cultbegreppet, derest man önskar en analog terminologi, til kalolatri (enl. ps. 27, 4.), och slutligen disciplinen til evtaxi (1 Cor. 14, 40.).

1. **Lära.** Den christeliga lärobildningen är at betrakta först såsom den försiggår i den omedelbara tankeverksamhetens form, hvarvid tron framträder såsom den christeliga lärans princip och hufvudeftertrycket faller på anden ("trons ande"); vidare i den vetenskapliga förmedlingens, då vid principutvecklingen eftertrycket lägges på sanningens idé; och slutligen i den confessionella bestämdhetens, som kan kallas en synthes af båda, hvarigenom ock orthodoxiens fulla begrepp blir vunnet.

At det christliga lärobegreppets genesis börjar i den först nämnda omedelbarhetens form, är ett ingalunda så ovigtigt, som lätt förbisedt moment. Ty det är redan från början ett "trons verk i kraften" (2 Th. 1, 11.), nämligen i andens kraft at fatta den i det uppenbarade ordet gifna sanningen. Alltså först at fatta den i Skriftens bokstaf sig manifesterande anden, i det samma bokstaf väl har sanningen utom sig, men dess menings- och tankefulla ord har dock sanningen i sig och dermed i sanningen, detta andens särskilda moment, äfven den fulla anden, väl icke i sig, men icke heller blott utom sig, utan så väsendtligen hos sig, at det efter sanningen törstande subjectet förnimmer andens närvaro i och med forskande i Skriften. Denna, den objectiva sanningen, som är ett med den objectiva tron, vil fattas i subjectiv tro och är, så fattad, sjelf denna tro, ingången eller, så at säga, inflyttad i

det troende subjectets medvetande. Så inflyttad blir den blott genom den hel. andes kraft; ty den sanna, genom sanningens ord skapade, tron är tillika den lefvande och måste derföre vara ett verk af sanningens ande, emedan såsom allt lif, så specifikt trons, är af den skapande och pånyttfödande anden. Det är den lefvande tron sjelf, som blifvit viss om den lifvande sanningen och den lifgifvande anden, såsom personlig och personbildande. Så är det för den evangeliska christenheten andens vissaste sak och verk, hvilket Gud sjelf genom Christus i den helige ande för henne betygar; det är samvetssak i djupaste och fullaste mening. Just i detta christenhetens troslif har det eljest mer formala samvetet satt sig såsom real makt och egentligt sinnelag. Fastän nu tron är ett den hel. andes verk genom hans uplysning med sanningens ord, så är den i så måtto ett menniskans andes verk, som tron endast kan tänkas med ordet, då hennes ande i sin tänkande verksamhet söker tilegna sig det. Men ock endast i så måtto. Det hjelper dig föga, säger Augustinus, at du har sanningens ord, om du icke ock har ordets sanning, d. ä. dess anda. Det båtar, kan härvid tilläggas, föga, at menniskans ande är verksam, om han icke underkastar sig den hel. andes nådeverkningar, då åter, när han det gör, båtar hennes andes verksamhet ej blott föga, utan ej så litet til förberedande af det verk, som den hel. ande har at utföra, utan at den på minsta sätt bör eller behöfver förblandas med en crasst fattad synergismus, utan endast coincidera med menniskans verkliga frihet. Men när det nu sker under begagnande af ordet såsom nådens medel, så sker det ju dymedelst at menniskans ”ande ransakar”, öfverväger, efter- och genomtänker Guds i ordet klädda tankar, och dessa sammanbindas med detsamma til en lära: hon fattar ”christendomens hufvudläror”, de i ordet omedelbart gifna, til ett helt, som ställes, ju mer hon genomtänker dem, klart för hennes medvetande. Trons innehåll är den bibliska sanningen och tron just denna sannings form i menniskan, innehåll och form äro alltså omedelbart ett, så at så visst trons verk såsom ett den hel. andes verk är medelbart, nämligen utfördt med ordets medel, så är bildandet af det evangeliska lärobegreppet såsom ett menniskoandens verk på det rent metanoetiska stadiet ett omedelbart, utan annan dialektik, än den som gör sig sjelf för det omedelbara behofvet af förståndets och hjertats uplysning i ”frälsningens kunskap til syndernas förlåtelse”. De bibliska sanningarne betraktas, så at säga, efter enahanda ”naturliga system”, som blommorna på fälten, d. v. s. ordnade i den af anden klarade och helgade tanken, men ännu icke til vetenskapligt formulerade dogmer.

Men vid en sådan omedelbarhet kan den til verksamhet väckta tanken icke hvila, utan sträfvar at ur det vunna trosmedvetandet utveckla sig til ett i dogmatisk form bestämdt vetande. Theodidakten drifves af trons ande, såsom visdomens och uppenbarelsens ande, at blifva theolog åtminstone i den enkla betydelse, som detta ord kan vinna hos hvarje tänkande christen, och en sådan är hvarje troende christen, i den mån som han är öfvad at tänka sig in i Guds tankar samt ordna sin tankegång efter dem. Det genom tron klarade sjelfmedvetandet betrakte vi såsom ett *med*vetande med Gud, och då hvarje medvetandes sjelfförmedling sker genom tänkandet, så måste detta, när det är *efter*tänkande af Guds tankar, föra til ett klart och systematiskt ordnadt vetande öfver (ej utöfver) det uppenbarelsens ord, hvari de äro uttryckta. Klart står då först för trosblicken den skilnad, som är mellan den i ordet omedelbart gifna läran, Guds egen lära, evangelium, samt med förkunnelsen af den evangeliska sanningen, och det theologiska lärosystemet, för hvilkas förvexling man alltså har at grant taga sig til vara; men detta hindrar icke, utan fordrar fastmer, at likasom trosmedvetandet har omedelbart med den förra at skaffa, så förer tros*tanken* in uti det senare och til dess utredande alltmer såsom ett trossystem, och såsom den förra har till sitt mål den praktiska upbyggelsen, så är den tänkande andens mål ett theoretiskt upbyggande, ett förarbetande, som tilhör hvarje troende i sin mån, af en systematisk lärobygnad. Likaså måste man strängt skilja mellan vetenskapens obiective och trons subiective ande, men icke strängare, än at de kunna ingå ett sannskyldigt förbund i tron til samverksamhet för nämnda bygnadsmål. Dermed är således ock sagdt och förutsatt, at ett theologiskt arbete i detta syfte är åtskildt från det vetenskapliga i strängaste mening, hvilket blott har förnuftet til sin princip och derföre, då det följde sin principledning in på de theologiska vitalfrågornas fält, ofta förde besvarandet til en förnekelse af den uppenbarade sanningens innehåll; utan det arbetet måste tänkas i ett troende subiects hand, enär det skall *ur* tron förmedla den enhet af sanningens innehåll och form, som subiectet i och för sig har *uti* tron, hvadan det icke kan hafva eller göra anspråk på samma förbindande allmängiltighet, som den obiectiva vetenskapen, utan endast för dem, som äro fattade af eller införlifvade med samma trons ande. Men med denna reservation mötas de på enahanda tankeutvecklingsbana. Så kunne vi tilegna oss Petersens ord: "det menskliga tänkandet öfver hufvud är den creaturlige andens fria rörelse i sitt vara; i tänkandet utvecklar anden sitt sanna vara och således sitt varas sanning: tänkandet bevisar sig just deri

såsom det egentliga διαλέγεσθαι, andens dialog med sin sanning. Derur framgår den concreta tanken, såsom sanningens utsaga (λόγος) ur sanningen och sanningen ur anden. I tänkandet är anden och sanningen ett, med det har anden funnit och känt sig sjelf i sanningen och sanningen i sig sjelf. Det så förmedlade medvetandet är vetandet af dess sanning. Men anden kan så förmedla sig i sitt vara blott såvida, som han förmedlar sig med sanningen af sin tilvaro i verlden. Dermed, såsom med ett concret helt har han funnit sin vetenskap. Med denna sin vetenskap måste nu anden genom tänkandet ingå på den i tron omedelbart gifna chr. religionens sanning, för at genombilda densamma til enhet med sin creaturliga sanning. Så kommer en verklig trons vetenskap i den christne anden til stånd. Anden känner sin sanning i trons innehåll, och tron känner dermed sig sjelf i andens sanning". Emedan nu i en sådan troskunskap alltså icke blott den mensklige utan ock den gudomlige anden är verksam, är denna kunskap icke endast det christligt tänkande subiectets verk, utan Guds eget verk derhos, och det kan, om vi här få använda ett stort apostoliskt ord, sägas bli förklaradt "från den ena klarheten til den andra, såsom af Herrans ande". Der H. ande är, säges det på samma ställe (2. Cor. 3.), der är frihet, äfven tänkandets frihet, men med denna frihet, bunden vid sanningens begrepp, som skall fritt utvecklas, är det ett φρονεῖν, som i det vetenskapliga förmedlingsarbetet mellan det gudomliga ordets och det omedelbara trogna sjelfmedvetandets enskilta sanningar då icke öfvergår eller får urarta til ett ὑπερφρονεῖν, utan med en jämn σωφροσύνη förarbetar trossanningen til en sann kunskap. Så blifver tron i sin totalitet den egentliga principen för den christeliga läran och kan verka i menniskans ande, til dess han, upfylld af den helige ande, äfven kan gestalta den undfångna gudsvisheten til sin vetenskap, bevisande trons princip tillika såsom theologiens, som just är det den skall vara, när den ur sig sjelf på ett lefvande sätt, d. ä. ur sin gemenskap med den hel. ande, reproducerar det gudomliga ordets lära, skriftläran, såsom ett genomtänkt och tilegnadt. Den sanna theologiens utvecklingskamp, ty en kamp mot hvarjehanda ur förnuftet, försåvidt det ännu icke är genomträngdt af trons ande, upskjutande tvifvel och under begreppsutvecklingen sig upresande motsatser, ja, stundom ända til sannolikheter sig gestaltande motsägelser, har hon at genomgå och öfvervinna, blifver dymedelst väsendtligen en fortskridande den chr. sanningens seger i den chr. läran. Denna seger främjas väsendtligen derigenom at stridsarbetet är ett alla troende och tänkande christnas samarbete, och segrens frukt är de christliga dogmerna, de trossatser,

hvilka den troende christenhetens gemensamma tankearbete städse framkallar til lif och vara. Ty de äro, såsom sådana, icke så på en gång för alla fullfärdiga, som om de icke vidare finge mästras eller underkastas pröfning, detta är dogmatismens åskådningssätt, som håller på sanning utan ande; fullfärdigheten skall endast tilerkännas skriftläran, såsom den hel. andes eget ord, men icke dogmen såsom närmast en product af menniskoandens tankeverksamhet. Ty, såsom Twesten säger (Dogm. 1, 111.), "sanningen kan icke så på ett utvärtes sätt blifva handgriplig, liksom vore den ett mynt, såsom skalden säger". Det gäller ju om at finna enheten af anden och sanningen, som är immanent i skriftläran men icke derföre alltid blifvit så exponerad, som den fulländade dogmen förutsätter och innebär at den skall vara eller — blifva. Hvad som är skrifvet i Guds ord, det står såsom okullstötelig sanning fast; men äfven det bästa, som, om ock utgånget ur ett fullt trosmedvetande, är deröfver tänkt och omskrifvet, kan vidlådas af någon brist, som skall inses och fyllas af ett ännu fullare trosmedvetande. Detta gäller särskildt om vissa dogmer, namneligen de novissimis, som, så tilfyllestgörande de ur synpunkten af skriftlära än äro för tron, dock lemna åtskilligt at önska och utreda för trosvetenskapen. Det gäller således äfven för de bästa och trognaste skriftforskare, och det theologiska arbetet at göra den chr. sanningens idé fri, klar och utvecklad, är enligt sitt eget begrepp väsendtligen skriftforskning, at vi "känna endels och profetera endels", at dogmbildningen är i många delar styckeverk, til dess det kommer, som fullkomligt är, d. v. här säga, tils dogmen är utbildad i fullkomlig öfverensstämmelse med det djup af ande och sanning, som innebor den inspirerade skriften. Och när vi härvid särskildt tänke på inspirationsdogmen, så, för at icke synas falla in i felet af en petitio principii, då vi alltjämt tala om den absoluta sanningen i den hel. skrift, nödgas vi och nödgas vetenskapen vidgå, at det icke så mycket är en dogm, som fastmer en förutsättning för alla dogmer och deras bärare på skriftens och skriftforskningens djup, ett mysterium, som blott öpnar sig för trons öga och öpnar insigten i de öfriga mysterier, ur hvilka dogmerna framkomma. Ty här mötes en dubbel theopnevsti, ett testimonium Sp. S. internum och externum, genom hvilkas ouphörliga vexelverkan dogmens verk bildas och utbildas, fästas och befästas. Utan det förra, som är den Χρίσμα, genom hvilken en sann christen "vet all ting", skulle det senare ej fattas i dess fullständiga sjelfständighet, ej heller de särskilda utvecklingsstadierna riktigt åtskiljas; utan det senare skulle man i troskunskapen ej komma utöfver en sväfvande subiectivitet, ej heller riktigt och

säkert åtskilja och afsöndra sanningen från villfarelsen. Genom bådas enhet vinnes ett testimonium absolutum, hvilket såsom sådant är det fullständiga criteriet, för at genomföra dogmat i ande och sanning. Så visar sig ock saken i det apostoliska uttryck, som kan sägas vara constitutivt för dogmats begrepp (Act. XV.): ἔδοξε γάρ τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν; ty såsom ordet dogma updykar i ἔδοξε, så är saken uttryckt med de vidstående vigtiga orden. Det är sant, at hela utsagan ofta sjunkit ned til en tom formel, såsom vid många påfvekyrkans concilier, vid hvilka visserligen den hel. ande haft litet eller intet at beställa (ty det bar alltför mycket syn för sagen), men sant af enahanda orsak, som at detsamma äfven gäller om sjelfva formeln ande och sanning. Den ena formeln, som den andra, och i sjelfva verket äro de båda identiska, måste derföre uplyftas ur formalismens dy och höjas til sin ursprungliga dignitet i tron. Då får ock den christliga lärodogmen åter sin dignitet såsom, at vi må uprepa det så vigtiga ordet, "ett trons verk i kraften", nämligen i andens och sanningens kraft.

Om dogmen någonsin vinner sagda dignitet, så är det i bekännelsen, och den står til denna i ett reelt förhållande såsom det föregående til det efterföljande, på samma gång dogmbildningen, i följd af bekännelsens relativitet fortgår såsom ett af denna såsom ett antecedens normeradt consequens. Dock är dogmbildningen i det stora och hela just det förarbetet, genom hvilket bekännelsen framkommer. Den utbildade dogmen är ännu icke i sträng mening kyrkolära, men ur densamma fastsatte sig för den evangeliska kyrkans lif en kärna af den evangeliska sanningen, hvilken, fattad af det evangeliska, evangeliskt kyrkliga, fundsmedvetandet eller samfundsanden, bilda kyrkolärans grundval. Det är sålunda kyrkan och församlingen sjelf, som uplyftar och höjer dogmen til bekännelse; ty hvad tron intellectuelt känner i dogmen, det bekänner hon ethiskt i församlingslifvet. Bekännelsen är kyrkans organismus i sanningen, och de enkannerliga bekännelseskrifterna, såsom confessionella lärobestämningar, betinga väsendtligen just den organiska utbildningen af de kyrkliga dogmerna. I bekännelsen fixerar sig dogmen til egentlig kyrkolära, och dermed lemnas beviset i hand at den christligt utbildade dogmen äfven har i sig fröet til en samfundsbildande kraft. Den dogmatiskt vunna troskännedomen, såsom kyrklig kunskap, omsätter sig i kyrkans bekännelse, alltså i den lära, hvilken kyrkan sjelf constitutivt gifver om den af henne kända och erkända sanningen. Hon förfar dervid i högsta måtto kritiskt, och en verklig bekännelse gör sig icke så af sig sjelf genom ett oförmedladt uptagande af

dogmen, utan kommer först till stånd i för kyrkans väsende högst kritiska tider. Det är i dem först det blifver fullt allvar med formeln ande och sanning, sedan den i en närmast föregående tid blifvit i hög grad förslappad. Kan det ock icke egentligen sägas om symbolum apostolicum, försåvidt vi icke hafva kunskap om dess upkomst, så gäller det om de följande desto mer och alramäst om den protestantiska, framför allt protestantiskt lutherska, om Augustana Confessio. När den gjordes af nöden och genomfördes, var det just sedan sagda förslappning gått til det högsta. Länge och af många hade de förnämsta dogmernas alteration och förvändning blifvit insedd och de skarpaste protester deremot inlagda. Men att de ej lyckats göra sig gällande til en verklig reformation, hade sin grund deri, at medeltidens protestanter merendels spiritualistiskt upfattade sin stora upgift och i den bestående förfalskade kyrkolärans bestridande läto alltför mycket inflyta, som var förnärmande för den i henne dock innehållna sanningen, så at denna ej fick komma til sin fulla rätt. Man ville visserligen en reform i anda och sanning, det måste erkännas, om icke åt alla, dock åt de förnämsta af målsmännen för en "reformation före reformationen", men copulan beröfvades så oförmärkt sin accent, som derföre föll tilbaka på anden. Dertil kom hos ej få bemödandet at, när sanningen ock skulle strängt accentueras, accenten föll på mycket af just det skefva och falska i den bestående läroförfattningen, en conservatism, från hvilken icke en gång sådana män, som Wiclef och Hus voro fritagna, för at icke tala om de "kyrkolärare", som insågo och erkände förderfvet men ville afhjelpa det genom en blott yttre reform "til hufvud och lemmar", under det läroförderfvets inre kräftskador lemnades oberörda (såsom den för lärdom och fromhet så berömde Gerson, hvilken dock icke är berömvärdare, än at han samtyckte til Hus' förbränning, o. s. v.). Men på samma gång de förarbetat den reformation, som af Luther gjordes i full anda och sanning, hade de förarbetat den confession, i hvilken den ursprungliga kyrkoläran åter kom til sin rätt och fann sitt adäquata uttryck. Detta var icke en mans eller fleras, utan allas deras verk, som utgjorde den regenererade församlingen, och at det var ett verk af ande *och* sanning, det bevitnades ej minst af det ymniga martyrblod, som utgöts af dem, hvilka kämpade såsom pro aris et focis för den häfdvunna så i grund och botten förfalskade kyrkoläran. Det gamla romerska kyrkoväsendet, så skildt från det apostoliska som natt från dag, var och förblef ett affall från kyrkans idé, och det har ock blifvit inför all verlden formligen documenteradt genom tridentinum; en kyrklighet i ande och sanning, som den lutherska kyr-

kan frambragt, ville den romerska ej, trots alla väckelser dertil, utan en blott empirisk kyrkoförfattning ville hon, utan öga och sinne för den osynliga kyrkans härlighet och makt, i hvilken reformationens specifiska kraft concentrerar sig och ur hvilken den sanna christendomens nya verld mer och mer utvecklar sig. Detta är den stora heliga sanning, hvilkens ljus särdeles upgått i reformatorernas medvetande. För det är sann kyrka och sann christenhet väsendtligen ett, såsom ock Luther så ofta låter dessa begrepp sammanfalla, sägande bland annat: "derföre skall det heta en chr. församling eller samling (Gemeine oder Sammlung), eller på det alrabästa och klaraste en helig christenhet", hvilken åsigt också ingått i hans förklaring öfver den 3. trosartikeln, alltså sammansluter sig med det i sjelfva den apostoliska bekännelsen framträdande kyrkobegreppet. Ur denna grundåsigt, som ligger i sjelfva centraldogmat Sola fide, gestaltar sig ock den lutherska läran öfver hufvud. Genom läran organiserar den christenheten repräsenterande församlingen kyrkans sanning til bekännelsens fulla gestalt. Närmast framträdde i bekännelsens organism de momenter särskildt, hvilka väsendtligen förmedla sig uti lärans function, alltså Guds ord, såsom den chr. religionens sanning i obiectet, och tron, såsom denna sanning i subiectet: de äro bekännelsens väsendtliga förutsättningar. I bekännelsen framställer sig kyrkans hela summa i sin organiska fullhet, den såsom församlingens vitnesbörd sig sjelf bevitnande kyrkans sanning, hvarken mer eller mindre. Icke mer, som vore bekännelsen likstäld med Skriften och således med trons grund och källa, tvärtom blir genom bekännelsen skriftens absoluta auctoritet erkänd, enär församlingen genom densamma först och främst bekänner sig til skriftläran och dymedelst underordnar sig skriftens anseende. Icke mindre, ty den är församlingens genom de mäst genomgripande utvecklingsstrider sanfärdigt vordna vitnesbörd om sin egen sanning, d. ä. om den chr. religionens sanning såsom kyrkans specifiska sanning. Den evangeliska bekännelsens art är icke såsom den romerskas at hänvisa til sig sjelf och bortvisa den fria vetenskapen, utan fastmer at hänvisa til den såsom skriftens fria tjenarinna (ej trälinna!) och glädja sig åt vetenskapens tjenst, ej blott då denna erbjuder sig dertil såsom en trosvetenskap, af hvilken hon väntar sin lära, såsom kyrkans, utredd, förklarad och befästad, utan til och med då hon kan vänta mot sig vetenskapliga angrepp, emedan hon är viss, at den i henne inneboende anden och sanningen skall til slut segra och at denna är segren, som öfvervinner verlden, vår i bekännelsen uttalade tro, såsom den en gång visat sig vara af en verldsöfvervinnande halt. Bekännelsen, äfven såsom skrift-

ligt fattad och formulerad, kallas derföre i eminent mening trosbekännelse, hvadan när vi strida, icke andelöst om, utan i sanning för den obiectiva bekännelsen, för så vidt vår subiectiva tro med den står och faller, så strida vi för denna såsom för vår tro och bekännelse på Christus.

Om eller enär så är, så är bekännelsen i sjelfva verket fixerad til orthodoxi, såsom den just blir, fattad från början til slut i ande och sanning, och alltså lika mycket skild från orthodoxism, hvilken upstår genom den obiectiva sanningens releverande utan ande, som från spiritualism, den der upkommer i den mån åberopandet på anden göres gällande utan sträng förbindelse med den obiectiva sanningen. At orthodoxien kommit för orthodoxismens skull i vanryckte, får lika litet bekymra oss, som at confessionens ord kommit i miscredit för confessionalismens skull; ty båda orden, confession och orthodoxi, äro i sig sjelfva icke mindre heliga och aktningsbjudande för det: de äro, hvartdera vägdt på den våg, hvars tunga bildas af andens och sanningens enhet, ett fullvigtigt och för trons öra klingande mynt, huru mycket de af dem, för hvilka denna enhet icke upgått til full klarhet och alltså icke skärskådats i full jämvigt, ofta blifvit nedsatta til idel pappersmynt, som en gång haft men numera förlorat sin metallvalör. Fastmer, om man af den ena segren, som vunnits "efter den andra" på bekännelsens grund, "skall se at den rätte Guden är i Zion", den stridande församlingen, så skall man med detsamma se, at i den bekännelsen, som är hufvudsumman af hans och den christeliga läran (1. Tim *1*, 5. jfr ὁμολογουμένως, *3*, 16.), är "en rätt lära" (ps. *93*, 5.). Men hvilket är det rätta Zion, denna fråga, som blifvit så ofta gjord, den brännande frågan om det rätta kyrkobegreppet, göres äfven här, är det, såsom man väntar oss skola svara, det lutherska? Och vi tveke icke heller at svara så, så snart svaret skall gifvas ur specialbekännelsens synpunkt; ty eljest vete vi fullväl, ur den universala bekännelsen, at det är hela den alla particularkyrkor omslutande "ena heliga allmänneliga kyrkan" och at hvarken klostret Bergen eller Dortrecht, och alraminst Trient, skall gifva en uteslutande firma derpå. Men det vete vi ock, hvad af en hvar måste erkännas, at, när specialprincipen skall göras gällande med allt, som derur utvecklar sig, den confession, som har de mästa sanningscriterier och med dem rikast fått andens confirmation, också är, om icke exclusive dock inclusive, bästa firman på den rätta läran och gör det kyrkosamfund, hvilket hon tilhör, til det orthodoxa, til det zion, som omfrågades. Nu är det, såsom vi redan haft tilfälle at anföra, äfven af de ifrigaste unionister erkändt, at den lutherska kyrkan med sin confession intager "den

rätta midten" och "har ett väsendtligt företräde lika så mycket för de reformerta confessionerna, hvilka i den senare (kyrkobegrepps)utvecklingen finner blott den falska, som för den tridentinska confessionen, hvilken deri blott finner den sanna kyrkan" (Peterss. 1, 137.), och derför må väl här tryggt utan syndig partiskhet kunna åberopas: medium tutissimus ibis. Näppeligen skall fördenskull någon lägga oss til last en luthersk ensidighet i och med påståendet, at den lutherska confessionen skall tilerkännas orthodoxiens ära, och framhålla motpåståendet, at det ej är mer berättigadt, än när den engelska kyrkan kallar sig High Kirch, då, såsom bekant, "högkyrkligheten", hvilken sedan fått en så orthodoxistisk, ursprungligen hade en blott kyrklig betydelse af orthodox, eller til och med än den grekiska, som par preferance af gammalt kallar sig "den orthodoxa". Ty, at icke nämna, det den senare, som alltså ansåg sig possidera framför andra den chr. sanningen, är redan af gammalt känd såsom såsom så godt som andelös med sina stelnade confessionsformer, är det med den allsidighet, som skulle förordas genom ett slikt motpåstående så, at den dömer sig sjelf til något sämre, än sjelfva ensidigheten är, äfven om vi med förkärlek för vår lutherska confession gjorde oss til en sådan skyldige, hvilket vi mene oss för ingen del göra, emedan vi oaflåtligt hålla confessionens spegelbild tilsamman med det gudomliga skriftordets och den lutherska finnes så fullt, som ingen annan, återgifva sanningens strålkrans. Kanske just derför är den mer än någon annan vorden föremål för anfall, och ju mer den det ännu kan blifva, gäller för den lutherska kyrkan det siracidiska rådet: "låt icke taga din ära bort" eller Christi eget: "se til, at ingen tager sin krona". Ty hennes ära och krona, korteligen hennes ärekrona, är hennes bekännelse, desto dyrbarare, med ju flera sanningens ädelstenar hon är fullsatt, af hvilka hon ej skall låta någon bortryckas men väl alla frias från det damm, som, särdeles under en rationalistisk period, lagt sig öfver dem. När vi sade hennes ära, så hade vi för ögonen dels den motsvarighet, som eger rum och lätt igenkännes mellan den flerstädes återkommande formeln "nåd och ära" (ps. 84, 12. Syr. 4, 26.) och den ännu oftare "nåd och sanning", stundom återgifven med "nåd och trohet", dels dubbelbetydelsen af δόξα, ej mindre den primära af gloria, än den åt det theologiska språkbruket vindicerade af doctrin, och det väl hufvudsakligen i stöd af ἔδοξε, Act. 15, 28., så at orthodoxien är på en gång den rätta äran och den rätta läran. Nämligen: den senare förefinnes och fäster anspråket på denna benämning, i den mån uti henne Guds eget ord, den af hans ande ingifna och oss gifna sanningen, kommer til ära, och detta torde, efter

allt föregående, *ὁμολογουμένως* och "utan tvifvel" kunna prädiceras om den lutherska kyrkoläran, för så vidt hon blifvit utförd i den lutherska kyrkans confession, hvilken, *augustana* confessio, vi derföre hardt när finna oss benägne at öfversätta med den *höga*, öfver de andra kyrkornas uphöjda, bekännelsen, utan at träda deras sanningsinnehåll det ringaste för nära, det hon i sig uptagit och med sig införlifvat. Til denna uphöjda ståndpunkt har hon kommit på en affattningstid, då hon hade snart sagdt alla den i hierarkisk drägt klädda lögnens makter emot sig at hålla stånd emot, och under omständigheter för öfrigt, som göra det lika klart, at hon tilkommit under en speciell den hel. andes ledning, som at hon ej kunnat vara blott ett menniskoandens uttänkta verk, huru mycket hon äfven var och måste vara detta. At derföre totalt frånkänna tilkomsten af åtminstone de bättre af den reformerta kyrkans confessioner samma ledande princip, vore lika orätt, som förmätet, och kan endast falla en orthodoxistisk och alltså andelös zelotismus in; men at tilerkänna densamma denna ledning i lika hög grad, som den lutherska, vore lika förhastadt, som at tilerkänna periferien, på hvilken den förra med sin mångfald af confessioner kastat sig, samma dignitet, som centrum, på hvilken den senare fast och oaflåtligt ställt sig och derifrån tagit sin utvecklingsgång, ja, den reformerta kyrkan uprepade gånger erkänt, at det är den centrala lutherska lärotypen, som ger den augsburgiska Bekännelsen dess sant verldshistoriska betydelse. Ty redan berörda mångfald bevisar ett mindre troget fasthållande vid enhetsanden, i det hon lika mycket dragits hän af ett variata, som den lutherska såg en hufvudfara i hvarje afkortning af sitt en gång vunna **πού στώ**, sin en gång vunna **πίστις**, och derföre höll oeftergifligt på sitt invariata, och för öfrigt, för at nämna en af de båda resp. kyrkosamfundens hufvudsakliga skiljolärор, huru skulle det reformerta kommit til sitt i sig sjelf så dualastiskt splittrade prädestinationsdogma, derest det icke skett under inflytelsen af en abstract sannings- och skriftprincip, som blott har sitt fäste i bokstafven, utan ock under ledning af skriftens hel. ande, som ju icke kan vara söndrad mot sig sjelf, som såsom han med understödjande af en sådan skriftvidrig lära skulle vara, då deremot Luther och den efter honom nämnda kyrkan, när han hade ena foten inne i enahanda prädestinationsuttryckens consequenser, såsom ännu trogen "augustinermunk", drog honom i rätta ögonblicket tilbaka derur genom påtryckningen af den andens makt, som är *οὐ πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ* (2. Tim. *1*, 7.)? Nu väl, samma tuktighetens eller sansningens ande, under hvilkens ledning confessionen i sin helhet tilkommit,

är ock af nöden för dess rätta tolkning och upfattning, at det må blifva, hvad det från början varit, såsom en affattning, så ock en fortfarande upfattning i ande och sanning. Först då och allenast då skall, en punkt som med summarisk vigt härvid påtränger sig reflexionen, ljuset af denna formelns motsatsenhet, äfven den af frihet och nödvändighet, förklara sig, så at det ena icke uphäfver det andra. Det är förhållandet mellan det inre och yttre i bekännelsen, som vi dermed beröra och förstå, at dess yttre nödvändighet omsätter sig til en inre, och likaså dess inre frihet til en yttre, så snart bekännelsen, i hvilken kyrkans sanning sjelf organiserat sig, skådas såsom en organiserande princip, hvad den är i kraft af och utsprungen ur sagda enhet. Ty denna är det, som uti det inre genom sanningen sjelf förmedlar och uppehåller de troendes frihet i bekännelsens nödvändighet och denna nödvändighet i den friheten. Förbises organismens idé, såsom bärare af bekännelsen, så blir bekännelsen något blott yttre, en yttre nödvändighet, och nödvändigheten tvång, eller något blott inre, en inre frihet, men friheten en dörr för godtycket. Låter man åter ideen vara betraktelsens ledstjerna, hvilket är detsamma som at göra den i andens och sanningens ljus, förenade til en flamma, så ser man nödvändigheten såsom en inre, trosbekännelsen väl såsom en lag men en evangelisk, andens lag, såsom tron sjelf är, "trons lag"; väl såsom ett tvång, men ett inre, "hvilket, i thy at det utgår från intet annat, än tron sjelf, omedelbart är friheten sjelf" (Marhein. Entw. § 175.). Väl ser man alltså en förbindelse, men en fri, så at säga friboren, såsom den antogs i dopet, dopsförbundet; bekännelsen väl såsom en inskränkning, men såsom en nödvändig skranka mot de troendes godtycke, och friheten följaktligen såsom en andelig frihet, efter hvilken ingen nödgas at blindtvis antaga bekännelsen men väl at fritt öfvertyga sig om dess sanning, d. ä. dess inre förbindande kraft: så ser man den såsom samvetsfrihet och alltså valfrihet at bestämma sig för eller emot, då ingen gör eller kan göra det senare, som icke vil bestämma sig för utträdandet ur dopets förmåner och dermed ur församlingens fulla gemenskap, eller vice versa. Ingen sann luthersk christen kan det, lika litet som den lutherska kyrkan, utan at upgifva sig sjelf, någonsin kan upgifva sin augsburgiska confession, denna heliga urkund af hennes första fullständiga manifestation. Med den står och faller hon, emedan den i sin helhet är en organisk utveckling af den articulus stantis et cadentis, som utgör hennes kärna och stjerna, den, om hvilken *Luther* sade: "vilja de, påfvar och cardinaler, biskopar, präster, munkar och nunnor, bekämpa denna *sanning* (rättfärdiggörelsen af sola fide), så skall hel-

vetets eld förtära dem: detta är det sanna heliga evangelium och min D. Lutheri, förklaring efter den hel. *Andes* uplysning". Så är i den med confessionen sammanvuxna läran ett moment, och ett stort moment, af stabilitet, men detta såsom ett med den absoluta sanningen, är ock ett med mobilitetens moment, icke med stagnationens princip, i det hon rör sig i och genom den christliga kunskapen och ur det först nämnda momentet, såsom det der involverar en absolut fullkomlig sanningskärna, afsätter i och genom det andra något relativt fullkomligt, alltså ock relativt ofullkomligt, såsom ännu blott frukt af den chr. vetenskapens utsäde. Alltså är ock den invändningen obefogad om ett symboltvång, som skulle besticka sig i ett system, som upkommer i och med kyrkans stora lifs- och symbolsanningen til en gemensam församlingsskatt, förarbetad til ett formligt lärobegrepp. At tala om en redan fullfärdig det christeliga systemets lärobygnad, på hvilken blott här och der något måste blifva annorlunda ställdt, närmare begrundadt, klarare uplyst, o. s. v. det vore at reducera andens lefvande bygnad til en torftig mechanismus, til en hopfogning af "vedertorftiga stadgar". Den organiska upfattningen säger fastmer, at sanningen är ett sädeskorn, som, utsådt, måste slå rot och växa til den mognade kunskapens fulla gestalt så i den enskilte, som i det christliga samfundsmedvetandet. Så blifver det evangeliska lärobegreppet, som för sig sjelft i sin isolering icke är någon makt, en betydande sådan i den evangeliska kyrkan, i kraft af den henne inneboende anden: det sig sjelft i hela sin halt genomtänkande och begripande evangeliska samfundsmedvetaudets makt, den evangeliska sanningens och dess andes makt tillika. Christus är *det* sanna vinträdet, kyrkan och församlingen är *ett* sant vinträd, hennes bekännelse hennes af "sanningen i Christo" såsom sin saft genomträngda stam, och hennes derur vuxna lärobegrepp en gren, som, ehuru "ren för hans tal skull" och derför fruktbärande, behöfver rensas från åsatta menskliga tilsatser (*περισσεῖαι*), at han alltmer frukt bära skall, en rensning som verkställes af sanningens ande. Det evangeliska lifvet är och blifver det primära i detta stora verk. och om det evangeliska lärobegreppet skall kallas det secundära, så är det detta icke i nedsättande betydelse, utan fastmer i en sådan, som säges om det andra budet at det är det första jämlikt, nämligen såsom ett lifsbegrepp, såsom en den evangeliska kyrkans lifsmakt och ett hennes lifsverk tillika. Eho som står under dess inflytelse, ser icke den evangeliska bekännelsen och den derur flytande läran stå såsom ett i ett fjärran från en förgången tid afslutadt document eller om än så härligt monument, utan, under evangeliets tuktande lag, "andens lag", är och

blifver så i honom, som i kyrkan, evangelii ande upväckt, evangelii sanning blir honom uppenbar, och så känner han nu i anden och i sanningen Christum såsom sin ende Frälsare, såsom det sanna hufvudet för sin församling. Detta visar sig i allo och visar sig närmast i den evangeliska culten; ty der, i den organiserade gudstjensten, bevisar sig factiskt den organiserande bekännelsens immanenta lifskraft. Bekännelsen, såsom den enkla anknytningspuncten för hela organisationen, öfvergår alltså väsendtligen i gudstjenstens organiserande, och denna måste derföre i allo framställa sig i lefvande enhet med bekännelsen, följaktligen såsom confessional, och bådadera, enär kyrkans väsen är ett med hennes sanning, framställa sig, såsom samfunds- och församlingsbildande — i ande och sanning.

2. **Culten.** Cultbildningen betrakte vi först hurusom den försiggår i den omedelbara känsloverksamhetens lifsform och har sin princip i andakten, hvarvid alltså eftertrycket lägges på anden; sedan i cultens förhållande til culturen då samma eftertryck faller på den i skönhetens idé immanenta sanningens; och slutligen i den bestämdt ordnade gudstjensten, specielt liturgien, som är dess höjdpunct och sammansluter ande och sanning i full jämvigt.

At det christliga cultbegreppet börjar i nämnda omedelbarhetens form, är ett ingalunda så ovigtigt, som ofta misförstådt moment. Ty det är, äfven det ett trons verk i kraften, nämligen i andens kraft at, såsom han satt tron til den christeliga lärans, så sätter han den ur tron omedelbart härflytande andakten til cultens princip. Såsom känslan blifvit kallad "den omedelbaraste själsförmögenhet", så den ur den religiösa känslan genom tron förmedlade andakten en omedelbart och rent religiös function. Detta innebär ingen motsägelse, ty såsom omedelbart sjelfmedvetande utesluter den sanna fulla känslan icke hvarje förmedling, utan förutsätter väsendtligt det allmänt förmedlande medvetandet och innesluter det i sig, men det omedelbara sjelfmedvetandet såsom christligt och religiöst, vi vocis med religion upfyldt, är identiskt med den christeliga tron. Det är det som Schleiermacher sätter identiskt med känslan, som alltså icke är ett med den lägre, sinliga, förmögenheten, hvilken vi hafva under detta namn och gemensam med djuren, utan något vida högre och andeligt, hvadan hans känsloprincip, hvad man för öfrigt må säga om den, är i grunden lika riktig och vigtig, som den, ytligt fattad, blifvit ofta misförstådd och jämväl någon gång hånad af en speculation, den der med hans omedelbara sjelfmedvetande, som har ett särskildt individualiseradt jag, förvexlat sitt spe-

culativa, som har det allmänna toma jaget till sitt innehåll. Det allmänna förmedlade medvetandet går öfver uti och behåller sig uti det särskilda omedelbara sjelfmedvetandet eller en känsla, som är vida höjd öfver den dunkla naturgrunden, och "detta är för anden den medvetna förnimmelsen af sig sjelf i sin särskildhet, i hvilken hela den odelade tilvarons omedelbara närvaro eller menniskoandens fulla väsen innehålles" (enligt Steffens uttryck). Denna menniskoandens sjelfförnimmelse åter är, när beröringen och förnimmelsen af trons ande tilkommer, en ny kraft, hvilken utvecklar sig ur tron, d. ä. den af Guds ande i menniskans förklarade sanningen, och denna nya kraft är andakten, som i tron uphöjes från blott naturandakt til gudsandakt. När vi nu säge, at andakten är en omedelbar andens verkan, liksom vore sjelfva ordet härledt från andebegreppet, så hafve vi derför icke fördolt för oss, at det ursprungligen härleder sig från tänkandet och är synonymt med Andenken. Men at båda betydelserna i sjelfva verket sammansluta sig, ligger deri, at känsloverksamhetens form är tillika tankeverksamhetens och bådadera sättes simultant i rörelse af anden. Andakten är derföre icke blott känsla, såsom tron icke är en blott förståndsakt, utan är, så at säga, hela det troende subiectets intention. Genom andakten, såsom en trons emanation fördjupar sig det i religionens väsen och i Guds tillbedjan. I tilbedjan, som förenar medvetande och känsla af Guds närvaro med hängifvenhet åt Gud, fulländar sig den fulla trosandakten, som i sin högsta potens är ett med hvad vi förut framställt under namnet unio mystica. Så är det andaktsfulla tilbedjandet och den tilbedjande andakten det troende subiectets omedelbara religionsöfning, dess colere Deum, och i det den ej vil eller kan stanna vid en enskilt andakt, såsom den först är i ensamheten, utan genom inre nödvändighet drifves at utträda ur denna och förena sig med andra troende subiecters samt utgöra en gemensam andakt i den kyrkliga församlingen, så inträder den i culten och blifver cultbildande i gemensam gudstjenst. Är nu den af anden påverkade känslan det medium, genom hvilket cultfunctionen verkställes, så är det i den af samma ande, så at säga, inverkade andakten, som väsendtligen den christeliga religionen, alla functioners allmänna princip, omsätter sig til specialprincip för culten, då denna princip har sin sanning ej blott i den allmänna religiösa känslan, utan i det specifiska religionsinnehållet, såsom uppenbaradt i och genom tron på Christus. Först såsom af Guds ande i denna upfyld kan menniskan så tilbedja Gud i ande och sanning, som det enligt cultens fulla begrepp sker i gemenskap med den af samma religiösa känsla lifvade och til andakt stämda församlingen. Den i

dessa ord antydda hjertats, sinnets, cultus finne vi alltså såsom utgångs- och slutpunkt för kulten öfver hufvud, och i den firas, jämte den i andakten verksamma kärleken, tron, hvilken, likasom den, måste bo i hjertat, men för at fatta dess principiella betydelse, måste man ock fästa föreningen af känna och känna (sensus och intellectus), erkänna vetenskapen såsom en dyr menskligshetens skatt och vända sig til *anden*, hvars pligt är at göra lefvande, hvad bokstafven dödat, och förlika hjerta och tanke. Derigenom låter han äfven på detta, cultlifvets, område tro och vetande blott framträda såsom olika gestaltningar af den ena eviga och gudomliga ideen, hvilken heter *sanning*, och hvilken til sin fulla kännedom fordrar icke allenast den tänkanden *anden* utan ock det kännande *hjertat*.

Vid utträdandet ur den omedelbara religionskänslans och andaktens potens, för at försätta sig med den vunna principen i cultens fulla sanning och begreppsomfattning, träder närmast cultens förhållande til culturen det tänkande subiectet til mötes såsom förhållandet af det inre väsendet til ett yttre material, enär, ju innerligare, intensivare känslan är, desto extensivare är den ock, desto mer drifves hon at yttra sig och komma til den "framställning", som utgör cultens allmänna karaktär. At sätta sig in i sagda förhållande är först at sätta sig in i cultens och culturens åtskilnad och så vinna culturens natursanning; sedan visar sig förhållandet dem emellan såsom ett vexelförhållande, i hvilket culten inträder med konsten och dess i skönhetsideen inneslutna sanningsidé manifesterar sig; och slutligen i bådas enhet til en ordnad cult, hvarigenom gudstjenstens gränser bestämmas och andaktskänslan i den ser sitt sanna, i sanning tilfredsställande, uttryck.

Culturen och culten hafva det gemensamt at cultivera, odla, upbygga menniskoanden. Men de hafva det först hvardera på sitt område och på sitt sätt och måste derföre primo ictu fattas i sin åtskilnad och deras begrepp icke så förblandas, som ginge de utan vidare up i hvarandra och som vore culturen cult och vice versa; ty den förra är menskligbetens organism för naturgemenskapens, den senare för religionssamfundets ändamål. Culturen sätter menniskans utveckling i sträng relation til och förbindelse med naturen och bringar henne, religiöst, på sin höjd til naturandakt. Hvad den skall i verkligen religiöst hänseende blifva, det blifver den först i förbindelse med gudsandakten. "Andakten är, säger R. Rothe (Anf. s. 35. fj.) den rätta först då, när den in i känslan af ettvarat med Gud äfven uptager naturkänslan såsom känslan af vår väsendtliga sammanhörighet med naturen, d. ä. öfver hufvud med de fac-

tiskt gifna betingelserna för vår individuella tilvaro". Men han döljer icke för sig, at en abstraction af de naturliga förhållanden äfven måste bringa menniskan i ett onaturligt förhållande til Gud. Derföre får äfven det för alla enskilta väsendtligen lika förhållandet til Gud icke så uphäfva de naturliga åtskilnaderna, at dessa deri tilintetgöras, utan fastmer skall det rätta religiösa medvetandet af det lika förhållandet til Gud så i sig uptaga dessa åtskilnader, at de komma til sin rätta förklaring. Sker det icke, så kommer hvarken cult eller cultur til sin sanning, utan, såsom förr är erinradt, höjes culturen til en genicult och culten drages ned til ett culturmedel. Må man kalla geniet en productiv andekraft, hvad det är, och t. o. m. en "skapande förmåga", hvad det ock är i förhållande til den blott reproductiva talenten, så får den icke förvexlas med den absoluta skaparemakten, hvilken förvexling dock ofta blifvit gjord til en sådan cult, som nämndes, ej blott i hedendomen, utan ock af ethniserande christna. Så litet nu denna naturens och mensklighetens genius, denne, låt vara, verldsande, är ett med den lefvande Guden, utan såsom det skapades reala sanning på det bestämdaste måste åtskiljas från Skaparen, som insatt denna sanning i lifvet, så litet kan den profana konsten och culten, båda tänkta i sin fulländning, alltså äfven den förra tänkt såsom helig och kyrklig konst, sammanfalla. Först genom gudsandakten förklarar sig naturandakten til ren sanning, för at kunna rätt fatta och framställa naturlifvets sanning och härlighet, måste ock den profana konsten vara en religiös, d. ä. af chr. religionens ande fattad och productiv. Det tyckes, som om det vore öfverflödigt at kosta många ord på bevisningen af en så enkel och för sig sjelf talande sanning; men då t. o. m. en så skarpsinnig och öfver hufvud christligt tänkande teolog, som R. Rothe, gjort sig skyldig til en dylik förvexling, som i sjelfva verket uphäfver åtskilnaden mellan cultur och cultus, så synes ock behofvet af dess särskilda accentuerande vara nogsamt motiveradt. Så rätt han har deri at åtskilnaden mellan den profana och heliga konsten motsvarar natur- och gudsandakten, så orätt slutar han, at denna åtskilnad just derför är en som måste uphäfvas. Påtagligen har han förvexlat den organiska enheten med ett enahanda. Motsatserna mellan de båda andaktsarterna skulle ju genom återlösningens verk uphäfvas icke för så vidt som den bildar en åtskilnad, utan en söndring. Åtskilnaden måste förblifva och qvarhållas för sanningens skull och den rätta enheten vinnas på den rätta förmedlingens väg, icke genom förvexling, utan genom en sanskyldig vexelverkan.

För denna vexelverkan måste culturen och kyrkan med sin cultus hafva lika benägenhet och mötas, så at säga, på halfva vägen. Initiativet tages af den förra med dess blomning i konsten, i det han, inseende sin inskränkthet och otilfredsställd med sig sjelf, när det gäller at upfylla vilkoren för det högsta ändamål, för en full andakt och gudstjenst, initierar sig med den christliga cultens helgande inflytelse, och af den senare, i det han, inseende sin inskränkthet utan konstens biträde, initierar sig med dennas rikhaltiga naturliga tilgångar och i mån af sitt behof tilegnar sig dem, så vida han icke befinnes på den ståndpunkt, at han på äkta reformert sätt skjuter den ifrån sig, nöjd med en gudstjenst, som i det yttre visar sig så fattig och inskränkt som möjligt Detta senare är fjärran från den äkta evangeliska, resp. lutherska, upfattningen, som blott har at taga sig til vara för en annan ytterlighet, den at på äkta romerskt sätt tilegna sig så mycket af yttre cultur och konst, at gudstjensten hotar med at nedtryckas under tyngden af ett öfverflödande och luxuriöst ceremonieväsen. Culturen måste erkänna, at det är religionen, som genomtränger och förklarar menniskonaturen, och känna, at han sjelf, såsom denna natur utvecklad, skulle sakna all sanning, om icke religionen i menniskan återställde Guds bild: den religiösa culturen är den sanna culturen; och culten, såsom bärare af Guds bild, i det den skall afbilda Guds förhållande till menniskan och menniskans til Gud, måste känna och erkänna sitt behof af culturen til sin fulla utbildning och at det är den religiösa culturen, af hvilken hon förhjelpes til sann naturlig existens. Denna vexelverkan åter betingas hufvudsakligen deraf, at de båda sfärernas verksamhet ledes af det skönas idé och derföre måste leda til full samverkan, för så vidt i denna idé en gemensam helig ande är verksam. Den sköna konsten och den sköna gudstjensten måste såsom sådana stå i ett innerligt vexelförhållande til hvarandra. Det är den inre skönheten, som gifver sig uttryck i båda, och båda förläna detta uttryck åt hvarandra, så at det öfvergår til ett blifvande intryck af hvarderas bild ömsesidigt. Här kan det sägas: "naturen skall, af nåden stödd, sig för allt (heligt och rätt och) godt bemöda": en med afs. på Gud, andra och oss, Rom. 7. om budet använd trilogi, hvilken vi här använda som ett bud åt naturens ande at utföra sin konstbild så, at den kan vinna burskap i den af sanningens ande bestämda culten. Den sköna konstbilden afspeglar sig då för det christliga sinnet som deraf mottager en harmonisk stämpel til den det vunnit i sin gudsandakt uti culten, och den sköna cultbilden afspeglar sig för konstsinnet, som deraf mottager en harmonisk pregel til den det vunnit eller trott sig vinna i sin naturandakt uti culturen. Men hvad är

det, som gör skönhetsideen, förverkligad i bådadera, så mäktig til de djupa intrycken, under hvilka en stadig vexelverkan eger rum, utan den densamma inneboende sanningen, natursanningen i den ena och nådesanningen i den andra, och utan den anda, som innebär sanningen? Derförutan skulle det sken, hvaraf skönhet säges vara nämnd, i det ideen genomskiner konstverket, vara ett falskt och, hvad man i sämre mening så kallar, blott ett skenbart utan verklighet och derför utan kraft til en djupare inverkan och dermed til en inträngande vexelverkan. Nu kan det gifvas både en sådan blott skenbar konst och skenbar gudstjenst, ty de kunna båda blifva förverldsligade, culten så väl som culturen; verkan blir ock derefter, så at det, åtminstone hvad den förra vidkommer, skenbart öfvergår i skenheligt. Men der åtminstone den ena af de båda är så skön, som den kan blifva och blifver genom sanningsideens skönhetsideen inneboende kraft, der inverkar den på den andra, så at denna ock nödgas at vinnlägga sig om samma skönhet, tils bäggedera, cult och cultur, inträda i ett stadium af full vexelverkan at den förra förlänar den senare alltmer af sin religiösa sanning, och den senare åt den förra af sin natursanning, med detsamma ömsesidigt af sin gudsandankt och naturandakt, alltså ock ett så stort mått af ande, som på andaktsbegreppet beror; korteligen så, at culturen icke kan vara utan culten och culten icke utan culturen, så snart ingendera vil vara utan ande och sanning i dessa begrepps fullare mening. Det förra är lättast erkändt, men äfven det senare måste erkännas, och det i den mån kyrkan skall organisera sig såsom synlig, detta åter hufvudsakligen uti sin cultus.

Enheten af båda låg från början til grund för förhållandet dem emellan, så nära, som den inre frändskapen låg nästan angifven i sjelfva nomenclaturen, cultur och cultus; men den blir ock först rätt känd, när man ser, huru den, utgående från från den väsendtliga åtskilnaden, förmedlar sig genom en sådan vexelverkan, som den angifna. De förena sig med hvarandra, emedan den ena blott i och med den andra kan fullt upnå sitt eget ändamål. Enheten måste mellertid icke fattas såsom en omedelbar, utan såsom en organisk, i det hvartdera momentet blifver på förmedlingens väg ett nödvändigt organ för det andras, om icke bestånd, ty hvardera bibehåller sin sjelfständighet, så dock sanna utbildning och fasta gestalt. Samma enhet hafva vi sett framkomma ur en för båda gemensam idé, skönhetsideen, men är dock derför icke en blott ideel, utan så real, som den vexelverkan, ur hvilken den framgått. Om det nu redan kan och måste sägas om hvarje naturligt konstverk, at det är sant eller

motsvarar sin idé i den mån det är upfyldt af ande, så at det kan kallas ett *lefvande* konstverk, så måste det i högsta eller rent andelig måtto sägas om ett sådant, som den christeliga culten skall framställa, hvilken gestaltar sig ur enheten af den chr. konsten och det chr. väsendet, så at aldrig skall formeln ande och sanning bevitna sig utvärtes tydligare, än i den just på deras enhetsgrund formulerade gudstjensten eller liturgien. Det skall visa sig i alla dess delar, från den minsta til den största, at den är ett i ande och sanning helgjutet verk.

Huru detta ytterligare och ytterst manifesterar sig, hör egentligen til nästa afdelning at visa, men här må blott antydas, huru culten i samband med konsten för sitt ändamål tager rummets och tidens kategorier i sin tjenst. Det närmaste är, at församlingen ur den allmänna tiden, i hvilken hon sjelf existerar, tager sig sin särskilda tid til organiserandet af sin gudstjenst, och så statueras vissa heliga tider. Detta är det närmaste, säga vi, för uptagande af betraktelsen öfver de båda vilkoren för all existens, ty gudstjenstens ändamål måste vara det första, som kommer til tals och före ordandet om formerna, och detta ändamål angifves i och med de heliga tiderna, med Christi upståndelsedag til utgångs- och söndagarne til genomgångspunkter. I och med treenighetssöndagen, som i sin idé sammanfattar de tre stora festerna, jul, påsk och pingst, Fadrens, Sonens och Andens högtider, af hvilka hvardera har sin naturligt ordnade cyclus, är kyrkoåret alltså bärarinna af alla dogmers dogm, dymedelst at alla sanningars sanning, och allt i den så ordnade gudstjensttiden visar hän på ett firande, som sig bör, i ande och sanning. Derpå visar ock det heliga rummet, hvari församlingen såsom kyrka träder tilsamman på de heliga tiderna. Såsom hennes lemmar här lekamligen samlas, så bidrager rummet, såsom ett Guds hus, genom hela sin architektoniska inrättning dertil, at de i detsamma kunna äfven andeligen samla sig. Och äfvenså i sanning, i det, såsom förr är vordet visadt, sjelfva ordet sanning är ett bygnadsord och den yttre så väl som den inre kyrkan skall vara upbygd på denna sin "alraheligaste tro". Den äkta kyrkostilen har at just på denna grund framställa och i alla sina delar symbolisera gudstjenstens idé och skall symboliken dertil väsendtligen bringa måleri och sculptur i motsvarande användning, så at det yttre blir en trogen afspegling af det inre. Så blir detta Guds hus rent genom sig sjelft en symbol af församlingen, den der såsom kyrka skall "upbygga sig til ett Guds heman (*οἰκητήριον*) i anda" (Ef. 2, 22. jfr 1 C. 3, 16.). I ett system alltså af heliga rum, som den christeliga konsten, architekturen, fram-

bringar, och i ett system af heliga tider, i hvilket, på grund af den sabbathsstiftelse, naturåret med heligt konstsinne tages i det heliga årets, kyrkoårets, tjenst, vinner culturen betingelserna för sitt framträdande såsom en "skön Herrans gudstjenst", såsom ett system af heliga handlingar, i hvilket cultens förbund med konsten når sin evighetslifvet anticiperande höjdpunkt.

Den på basen af heliga tider och rum organiserade culten betrakte vi såsom ordnad vexelverkan mellan sacramentalt och sacrificielt, såsom ur enheten af båda framgående liturgi, och såsom til denna sig slutande och med den förknippad homilia. I de heliga handlingarne blifva de heliga tiderna och rummen, hvilka icke rent för sig sjelfva kunna organisera gudstjensten, uphöjda til gudstjenstens organiska enhet. Uti de heliga handlingarne i nu angifna dem sammanslutande trefald gestaltar sig gudstjensten til en sådan *προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, Herren framhåller såsom slutpunkt i sitt samtal om den nya culten med samaritiskan, detta novum emergens, hvars oändeliga vigt äfven framlyser deraf, at detta ord (*προσκύν.*) uprepas ej mindre än fem gånger, likasom de oändligt vigtiga tilläggsorden tvänne, enahanda uprepning, som vi finna i motsvarighetsformeln *χάρις κ. ἀλήθεια.*

Genom culten organiserar församlingen kyrkans väsen til gudstjenstens fulla gestalt och sätter derföre alla hennes functioner i rörelse och vexelverkan. Närmast framträda dock i gudstjenstens organism de momenter i synnerhet, hvilka i cultens function framför allt förmedla sig, alltså sacramenterna, såsom religionens väsen i obiectet, och dermed allt det obiectiva såsom sacramentalt och andakten, såsom religionens väsen i subiectet, och dermed allt det subiectiva såsom sacrificielt. Det förra momentet kan sägas företrädesvis repräsentera sanningen, och det senare repräsentera anden, dock blott genom alla functioners organiska vexelverkan, och culten är bådas repräsentation i enhet. Heter det: accedit verbum ad elementum, så kan det likaså väl heta: accedit elementum ad verbum, et fit sacramentum. "Medlen här naturen gifvas at besökt af nåden bli, här förenas, införlifvas jord och himmel, Gud och vi". I den stora gudaktighetens hemlighet, at Gud är uppenbar vorden i köttet, grundar sig sacramentets mysterium: det är en assumtio naturæ a re divina motsvarande assumtio naturæ humanæ a natura divina i Christi person. "En *στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*", och sanningen i den ena assumtionen så väl som i den andra förmedlas genom anden. Behofvet af sådana sacramentala mysterier är den menskliga naturen djupt inplantadt, och det tilfredsställes ytterst blott genom sådana heliga handlingar, som sacramenten äro såsom vä-

sendtligen Christi stiftelser. Hade Christus blott varit menniska, så hade hans sacramenter blott varit så kallade heliga handlingar i gemen, d. ä. sådana, genom hvilka mensklighetens subiectiva religion, såsom menniskans förhållande til Gud, framställer sig. Det som gör sacramenten til de enda i sitt slag, är at i dem såsom menskligt heliga handlingar tillika äfven Gud utför sin helgande gerning, och just blott i enheten af den gudomliga och menskliga gerningen fulländar sig dess handling. Deraf är nu klart, at enheten af den sacramentliga handlingen, i hvilken åtskilnaden af det gudomliga och menskliga är uphäfd, d. ä. här icke tilintetgjord utan förmedlad och i förmedlingen bevarad, constituerar sacramentet. Det constitutiva är Guds ord, som deri obiectiverar religionens sanning och i förmedlingen uphöjes, såsom genom anden, til den högre grad af verksamhet med de naturliga symboltecknen, som involveras i sacramentets begrepp. Så bevisar sig Guds ord uti sacramentet i sin absoluta kraft, det träder lefvande med in i handlingen, i det at det just så åter säges, som det står skrifvet, och såsom det i sig innesluter väsendets sanning; så frambringar ("exhibet") det efter Guds stiftelse för sacramentets handling ur sin sanning äfven verkligen väsendet til obiectiv meddelning för mensklighetеn. Det så i sacramentet obiectiverade ordet blir sjelft sacramentalt, och det icke blott instiftelseordet, som är den sammanslutande summan af allt Gud ord, utan dymedelst allt Guds ord, af hvilket inflytelseordet är summan. Då nu anden, som verkar i och genom ordet alltså äfven i sacramentet, och det "rikligen" (såsom i dopet, "andens utgjutelse", så rikligen, som genom vattnets ymnighet skall betecknas; följaktligen så i nattvarden, enkannerligen genom vinet), verkar på och hos den ord och sakrament mottagande menniskan, så verkas derigenom den andakt, med hvilken hon kan mottaga båda til välsignelse, alltifrån den enkla naturandakt, som fördjupar sig i de naturliga sacramentselementerna, til den fulla concreta gudsandakt, som införlifvar sig med dessas förbindelse med Guds ord och i ordets förbindelse med dem, och allt, som manifesterar sig i hennes andaktsfulla subiectivitet, hvilken sacramentet är egnadt att göra til en andefull, blifver sacrificielt, hennes i tron med alla så til andakt stämda församlingsmedlemmar utförda sacrificium. Det sacramentala och sacrificiella spinner sig då organiskt tilsamman til den röda tråd, som genomgår och sammanhåller gudstjensten til ett liturgiskt helt af ande och sanning.

Gå vi vid ledningen af denna tråd närmare in i betraktelsen af den kyrkliga liturgien, så fatte vi denna först i dess allmänna begrepp och dermed närmast i dess sanning; sedan i dess särskilda liturgämbete, såsom ett "andens

ämbete"; och slutligen i dess enskilta functioner såsom de der i ande och sanning upgå och sammansluta sig i den christeliga cultens ändamål och höjdpunkt, i nattvardsliturgien.

Dermed, såsom förut är erinradt, at den i ensamheten öfvade christeliga andakten och enskilta culten träder ut i församlingsgemensamheten, vinner den sitt fulla begrepp, i det den framställer sig i allmännaste mening såsom sann liturgi. Ty, at dervid icke släppa den vunna begynnelsen (principium) af sagda tråd, märke vi at, då den egentligen kyrkliga culten utgår från och begynner med de enklaste och väsendtligaste momenter, Guds ord och sacramenten, det är i de senare som den genom Christus förmedlade Guds förening med menskligheten framställer sig väsendtligen för den gemensamma andakten, hvadan ock desamma, enkannerligen i den hel. nattvarden, bilda centrum i hela den christliga culten. Här hängifver sig det gudomliga, framträdande i jordisk gestalt, til menniskans omedelbara sjelfmedvetande. Från denna centralpunkt radierar en mångfald af med den heliga konstens idé förbundna momenter, som gifva de liturgiska dragen til totalbilden af den kyrkliga culten såsom en skön kropp. "Efter denna grundsats", säger Vetter (Lehr. v. d. chr. Cultus, s. 36.) "har i den evangeliska kyrkan framställningens form blott ett värde i culten, för så vidt den framkommer omedelbart ur det religiösa sjelfmedvetandet och bestämmer sig såsom dess sanna och enklaste men lika så väsendtliga manifestation, och efter samma grundsats måste den evangeliska kyrkan förkasta hvarje konstform, hvilken såsom isolerad (vereintzelte) för sig varande form ter sig främmande för sagda det religiösa sjelfmedvetandets enhet". Hon utstöter ur culten så väl allt konstladt och maniereradt, som allt rått och formlöst, och dess anslutning til den sanna konstnärligheten gör, at de väsendtliga momenterna utveckla sig til en verklig bild af den sköna gudstjensten. Ty den sanna christendomens ande är ock den äkta mensklighetens, och såsom sådan måste den i sin fortskridande utveckling hugfästa, at genom den sanna konsten den i anden återfödda andakten såsom helig skönhet fyllest frambringas til sann uppbyggelse. Så har nu menniskan at framställa sig i sin genom Christus förmedlade reala förening med Gud i helig ande. Det utgör den andra sidan af den sanna liturgien och culten, som består i den gemensamma andakten, i ett gemensamt *προσκυνεῖν*. Men den framställande handlingen är här då icke något blott menskligt, utan ett af den helige, d. ä. gudomlige, anden väsendtligen betingadt. Menniskan måste i sin verksamhet för cultens väsen, at det må blifva fullt hvad det efter sin princip bör, sjelf vara upfyld och drifven af

den hel. ande; eljest vore culten blott ett sken, utan inre sanning, om ock upfyld af än så mycken yttre: denna inre består blott i den reala föreningen, såsom af det gudomliga med det menskliga, så af det senare med det förra. Så afslutar sig culten i ett honom egendomligt element, såsom det kyrkan integrerande moment, i hvilket "framställningen" af menniskornas gemensamma omedelbara förening med Gud realiserar sig. För at härvid kasta en blick på den antika betydelsen af λειτουργία (at λαός, λεώς), som är ett statsärende, hvilket den enskilte på sin bekostnad öfvertog til det allmännas bästa, och om vi göra deraf en bibliskt kyrklig användning, så fulländas liturgiens begrepp dels deri, at då vi äre Guds verk i Christo Jesu, skapade til goda gerningar Ef. 2.), det är ock en god gerning at så ordna culten, som ofvan är sagdt, dels deri, at hvar och en blifva andens gåfvor gifna til gagns, d. ä. til det gemensamma bästa, som i culten får sitt skönaste uttryck. Dertil skall nu den heliga konsten i väsendtlig måtto bidraga, men gör icke til fyllest, såsom blott menniskokonst, utan den måste bäras och lyftas af Guds ande, för at vara i sanning uplyftande; Gud sjelf måste genom sin hel. ande framställa religionens väsen, såsom det i nådemedlen förmedlar sig för andakten och genom en sådan framställning upbygga de christna i andakten. Först upfyld af Guds ande kan man och kan församlingen tilbedja Gud i ande och sanning.

Utvecklingen af denna andakt, med andra ord, af de enskiltas kyrkliga upbyggelse, som hafva trädt til hopa i församling, förmedlas nu af det särskilda liturgämbetet, hvilket desto mer måste betecknas såsom ett "andens ämbete", hvad det redan är såsom en organisk förgrening af det allmänna församlingsämbetet, som vid intet ämbetes utöfning faran är så stor för ett mekaniskt förfarande och vicina virtutibus vitia. Här, om någonsin, visar sig krafvet på ämbetsförvaltaren såsom församlingens organ, at han måste upbära det namn, som han af fordno kallades, "den andelige", d. ä. at han i sin person repräsenterar den församlingen immanenta andeligheten, och at denna hos henne utbildas i den mån som den varder utbildad hos honom sjelf. Men i det han såsom sådan uppträder i sin församling är han icke endast en efter-sägare af det, totalförsamlingen lägger såsom substantielt innehåll honom i munnen; utan han är hennes sant andeliga organ, som i sådan kyrkotjenst icke blott behåller utan just bevarar sin individuella frihet. Ordets ämbete öfver hufvud är ett andens ämbete, och det är just andens sanna väsen, at han har och bevarar nödvändigheten i friheten, och vice versa. Så är det i liturgämbetet, om än här nödvändighetens moment synes så öfvervägande, som

om frihetens skulle undertryckas och försvinna. Nödvändighetens moment motsvarar här den obiectiva sanningen i så' mått, som liturgen är bunden vid formuläret, den s. k. handboken, förutsatt at denna ej är af den nymodiga (rationalistiskt upspädda) sorten: men såsom hos "den Andelige", hvilken rätt motsvarar sitt namn, hans ämbetes nödvändighet och hans persons frihet uti ande och sanning sammanslutit sig til concret enhet, så måste just denna nödvändighetens och frihetens enhet väsendtligen bevara sig i alla kyrkotjenstens verksamheter. Der blifver dock i liturgien eller bör blifva, enligt dennas begrepp, dock alltid något utrymme för den fria (icke formulerade be-) handlingen, och dessutom blir äfven sjelfva den nödvändigt gifna formeln med rätt frihet behandlad i den mån liturgen i sitt inre inrymmer ej blott den obiectiva sanningen, utan äfven den subiectiva, d. ä. just anden, at han på ett rätt andeligt sätt framställer så väl sig sjelf, som det honom förelagda formuläret. Här, om någonsin, gäller det, at non est idem quum duo dicunt idem. Derföre blifver den formulerade liturgien äfven alltid måttbestämmande norm för den fria; blott när den senare framställer sig i den förras anda och språk, har den verklig kyrklig karaktär. Detta sker, då liturgen beder eller sjunger på ett sådant sätt, at församlingen hindras från at blott fästa sig vid den yttre framställningen och oaflåtligen drifves at uptaga i sig den inre, så at säga, bortser från uttrycket för det öfvervägande liturgiska intryckets skull. Framställningen blifver då, hvad den först måste vara, rätt högtidlig, i det hon fullgöres i den hållning, genom hvilken anden uttrycker, at han dragit sig ifrån det timliga och jordiska och inträdt i det evigas närvaro. Församling och liturg draga hvarandra simultant in i den andaktens energi, som gör upbyggelsen till ett sanskyldigt *ἔργον*, til ett *στηριχθῆναι* och *συμπαρακληθῆναι* så, som Rom. *1*, 11. 12. och 1. Pet. *5*, 10. kan anses uttryckt. Så sker, när liturgen, icke såsom ett slags theurg ställer sig öfver sin församling, utan såsom på en gång hennes och ordets tjenare i ande och sanning ställer sig midt ibland hennes medlemmar. Ty då icke blott är han i stånd at meddela, utan ock lika mycket emottaga den *χάρισμα πνευματικόν*, som på det förra anförda ställen omnämnes såsom ändamål; han *har* då den särskildt erforderliga liturgiska gåfva, som han oaflåtligen tilegnar sig i församlingen och af hvilken han i sin ordning (i "sitt skifte") kan tilegna henne. Är liturgen sjelf upbygd i det christeliga väsendet, andaktens väsen, då känner han ock de medel och vägar, hvilka detsamma öfver hufvud tager til upbyggelse, och skall då fritt och säkert i det christeliga väsendet taga dem sina församlingsmedlemmar til

fromma. Det gång på gång uprepade, beständigt återkommande, och i sjelfva verket från den första christna församlingen fortärfda formulärets sanningsinnehåll, med ett ord den gamla sanningen, blifver då icke blott en tröttande uprepning, utan en för hvarje gång lifvande framställning, den gamla och alltjämt nya sanningen (jfr 1 Joh. *2*, 8.) i kraft af den ande, som ej längre blott sväfvar öfver det äkta formuläret, utan genomträngt den det framställande liturgen. Formeln ande och sanning ikläder sig lif och ande i och genom den de enskiltas upbyggelse förmedlande liturgens personlighet, och bönen från hans läppar, så stämd af helig ande, redan såsom församlingsande, blifver mäktig at stämma församlingen til det, hvarför hon sammankommit, ett tilbedjande alltså i ande och sanning. Huru himmelsvidt derigenom det evangeliska liturgämbetet skiljer sig från det klärokratiskt katholska, i hvilket liturgen ej fullgör en gemensam utan blott ensam tjenst i församlingen, som dervid blott blifver passiv, säger sig sjelft och anmärkes här blott för jämförelsens skull.

Allt det, som är sagdt om andakten, så väl å församlingens, som å liturgens sida, måste nå sin höjdpunkt vid firandet af den hel. nattvarden, om det skall fullända sig i ande och sanning. Ty at nattvardsfirandet sjelft utgör en egentlig höjdpunkt af hufvudgudstjensten och derföre bildar ett väsendtligt, för at icke säga det väsendtligaste, momentet i dess liturgi, det ligger i cultens princip och kan icke bestridas, icke ens ur historisk synpunkt, ehuru ofta samma gudstjenst i en nyare tid afslutas utan sacramentsfirning. Abusus non tollit usum, och sagda underlåtenhet är ett abusus, hvilket man har at skylla ett aftynande församlingslif eller en modern okyrklighet. Det har gått så långt, at en sådan tänkare, som *Marheineke* (Entw. § 183), anser nattvardsfirandet vara "bestämdt blott för personlig tilegnelse" och ej tilhöra den offentliga gudstjensten, ja, "bringa ett dödt element" in i densamma. Det högsta lifselement alltså depotensieradt til ett dödt! *Μὴ γένοιτο*, måste den theologiska vetenskapen högt förklara härvid, lika visst, som vid ett reformert förringande af nattvardens fulla betydelse, hvilket väl kan sägas fördoldt insmugit sig såsom grund för ringa aktandet af nattvardens begående i förbindelse med hvarje hufvudgudstjenst, som en gång måste principenligt restitueras. Begåendet i ande och sanning hänger derpå, at man strängt fasthåller det obiectiva i båda och derhos det subiectiva så, som *Luther* träffande uttryckt dermed, at detta ordet "för eder" fordrar hufvudsakligen ett troende hjerta. I förra afseendet dermed, at man lägger sträng vigt ej mindre dervid, at det är Christi *sanna* lekamen och blod, än vid den hel. *andens* närvaro at förkunna Christi död för

nattvardsgästen, at denne må förkunna Herrens död inför verlden, til dess Han kommer til verldens dom. Att ett slikt åskådningssätt, som det ofvan anmärkta, är snörrätt stridande mot communionens begrepp, borde eljest vara sjelfklart. Just den offentliga communionen i församlingens fullaste närvaro är det heligaste högsta moment i hela hufvudgudstjensten, så at dess välsignelse utbreder sig öfver bigudstjensterna, all huslig gudstjenst eller, såsom det plär benämnas, husandakt, som idkas i hvarje christligt familjlif, inbegripen; ty den offentliga communionen är, såsom en väsendtlig frukt af, så äfven en lefvande säd för det kyrkliga sinnet. Derföre såsom äfven formalt hvarje liturgisk handling afslutas med benedictionen, så får denna sitt rätt fullständiga innehåll och eftertryck efter firandet af benedictionens (evcharistiens) sacrament. Dermed har detta firande fulländat sig i ande och sanning, i det den stora allt omfattande sanning, som inbegripes i det sacramentala ἐστὶ, får sin beseglíng, och det ej blott är den communicerande församlingen, som förkunnar Herrens död, utan ock den hel. ande, som förkunnar den i och med och under och jämväl efter sacramentets åtnjutande. Dermed träder ock det sacramentala och sacrificiella in i sin högsta lifsenhet.

I den näst högsta, kunde man säga, homilian eller predikan, då jämte sång och bön betraktelsen bildar "hufvudförmedlingen i hela gudstjensten". Liturgien är den axel, kring hvilken det hela rör sig och omkring predikan och altarets sacrament såsom hufvudgudstjenstens båda poler; at såsom i det ena af dessa gudstjensten förenande momenter församlingen försätter sig in i religionens anda och sanning, så i det andra religionens anda och sanning, med ett ord dess väsen, in i församlingen. Det sacramentala i predikan motsvarar sanningen, och det sacrificiella anden, i det han med sig sjelf förmedlar, hvad han just såsom ande, såsom det creaturligt fria, förmår. Enheten af båda bildar den skönhet, som predikan under cultens potens måste besitta, i det hon måste vara ett verk af den kyrkliga konsten på samma gång som ett verk af anda och sanning; i det hon utvecklar sig såsom ett undervisande föredrag med full textuell sanning, måste hon tillika äfven gestalta sig til en upbyglig framställning med full ande. Utan denna enhet kan hon icke vara skön; ty likasom en menniska med utmärglad kropp kan vara anderik nog, och, såsom C. G. Barth (se dess "Leben") säger, "en person kan vara en verklig στύλος τ. αληθείας, äfven om han är en dålig stylist", så kan en predikan vara anderik äfven om det brister i sanningsordets framställning, men icke andeligt skön; och det mäst logiskt sammanfogade föredrag utan ande är och blifver

oskönt, emedan det då fattas, om än tiläfventyrs icke en viss lifaktighet, som kan vara den naturlige andens verk, dock verkligt lif, ett sådant som endast är den hel. andens verk, af hvilket derföre det sannt homiletiska talet måste vara genomträngd. Vid detsamma måste det, för at i sanning vara skönt, genomskina at homileten icke blott vet sig vid sitt undervisande föredrag vara ett med religionens sanning, utan ock känner sig vara ett med hennes väsen. Detta skall då ock visa sig i dess både omedelbara och medelbara verkan på församlingen. Om en sådan predikant än så mycket gör sig rhetoriken til godo, så är han icke någon blott rhetor, såsom i antik mening, utan en homilet och liturg i evangelisk, och den kyrkliga predikans välljud blifver, för at hemta en jämförelse från det närmast liggande liturgiska momentet, ett sannt återljud af den i församlingen höjda kyrkosången, likasom denna skall vara både ett före- och efterspel til prädikan. Den christliga andakten, ehuru den renaste, emedan den är en andakt i anden och sanningen, är dock tillika den menskligaste, och i det hon såsom sådan redan åt sig gestaltat och fortfarande gestaltar en helig konst och genom denna en motsvarande kropp, så bevisar hon just derigenom, at hon ock i sanning besjälar sin sköna kropp. Hvem känner eller erkänner icke, at detta i all synnerhet gäller om kyrkosången, hvilken den rena evangeliska andakten bildat åt sig såsom den anderikaste kropp, och hvad är det som gör at kyrkan och äfven den särskilda församlingen med klart medvetande och riktig takt åtskiljer den från hvarje blott andelig sång? Utan tvifvel det, at detta medvetande sjelft är fullt af ande och sanning och derföre reagerar mot allt som icke är detsamma, nämligen *så* fullt, som begreppet fordrar.

Innan vi derom gå vidare må vi kasta en blick i sammanhang dermed på de öfriga liturgiens hufvudmomenter, bön, bekännelse, välsignelse. Hvad särskildt det första och sista vidkommer, så kan saken ej tydligare uttryckas, än med 1 Cor. *14*, 15—17. Här sättes, först at märka, upbyggelsen (*οἰκοδομή*) såsom gudstjenstens ändamål, och sedan bön, sång, välsignelse såsom medlen. Bönen eller litanian nämnde vi först såsom med liturgiens begrepp närmast förknippadt, i det at ordet liturgi väl ej verkligt, dock i sanning, kan betraktas såsom vore det härledt af *λίτομαι*. "Jag skall bedja i anden, jag skall ock bedja i sinnet", då anden väl är "min ande", d. ä. "min högre individuella lifsprincip" (så Meyer), men så vidt den är af den hel. ande berörd och genomträngd, och *νοῦς* motsvarar i detta sammanhang sanningen. Detta quadrerar, som lätt inses, med vårt utgångsställe i Joh. IV. "Jag skall (*ψάλλειν*,

spela och) sjunga i anden, jag skall ock sjunga med sinnet". Så alltså individuelt. Men nu föres reflexionen på sången såsom kyrkosång, och af dess art slute vi oss til arten af bönen såsom kyrkobön. Förnye vi då frågan, hvari kyrkosången skiljer sig från blott andelig sång, då båda äro affattade i ande och sanning, så kan, såsom förut negative, nu positive svaras: i slaget, i kraften, i fullheten, hvilket kyrkans fina takt och känsla urskiljt, då hennes renaste andakt bildat åt sig denna sin, såsom den äkta kyrkosången blifvit kallad, "andeligaste kropp". Men den skapas icke heller i hvarje tid, utan helt visst endast i kritiska, i kyrkans betryckstider, då nöden lärer at bedja och nåden at sjunga i ande och sanning. En äkta kyrkosång utarbetas icke på en studerkammar eller i comiteer, lika litet som i dem en andelig, ännu mindre en halfandelig, alraminst en helt oandelig sång genom "förbättring" och "bearbetning" kan uphöjas til digniteten af verkelig kyrkosång. Derföre, när sådana införts i församlingens böcker, reformiderar hon för afsjungandet af dem och blifver dervid kall och känslolös, kan åtminstone lika litet af dem tiltalas för at sjunga dem i ande och sanning, som de deri hafva sin börd. Kyrkosångens bördsrätt grundar sig på en födelse ur och af det sanna församlingslifvet, och för rätt fina församlingssinnen röjes en sång af sitt tungomål, huruvida den är en kyrkosång eller icke. Är den detta, så är den det ej blott genom poetisk högstämdhet, utan fastmer på grund af sin fulla öfverensstämmelse och samklang med trosbekännelsen, med det Credo, vi dernäst anfört såsom liturgisk beståndsdel och af hvilken den skall vara ett återljud. Kyrkan har ock bland sina kärnsånger vissa s. k. bekännelsesånger, och när vi säga, dock ej blott om dessa, at de äro trogna återljud af den kyrkliga bekännelsen, så säga vi med detsamma, at de äro återljud af kyrkans ande ock sanning, såsom hon ej blott slutar den med bekännelseordet om sig sjelf på samma gång som om den helige ande, utan ock med det *amen*, som är sanningens concretaste uttryck. Det må härvid erinras, at såsom kyrkan ur bekännelsen förnämligast organiserar sig uti gudstjensten och hennes begrepp här utvecklar sig ur det sannas idé til det skönas, så bevarar hon den förra i det liturgiska bekännelseordet, såsom en "skön bekännelse" (*καλὴν ὁμολογίαν*, 1 Tim. *6*, 12. der ock upmaningen til en "skön kamp" på samma gång betecknande blifver gjord) "inför många vitnen", här nämligen inför så många, som i kraft af dopet äro församlingens, hälst myndige, medlemmar: myndige, mena vi, i den anda, som öfver dem i dopet är utgjuten, och i den sanning, som innefattas uti dopsbekännelsen, såsom den alraförsta bekännelsesumman, då den andra eller närmast

ur den utvecklade är den i liturgien ingångna apostoliska. Til denna knyter sig altarlectionen, såsom bibeltext, liksom til enkannerligt bevis, at denna är och måste betraktas såsom ett utflöde ur den hel. Skrift, ur dess ande och sanning. Gudstjensten börjar och slutar med välsignelse, det förra hälst så vidt vi tänke uppå nydöpte individer, det senare öfver församlingen i dess helhet, för at, så at säga, "välsigna och bevara" hennes ingång och utgång. Hvad detta innebär, skall äfven fattas ur det motsatsförhållande, apostelen vidrör med sin fråga: "när du välsignar (blott) i *anden*, huru skall då den, som står i den olärdas stad, svara dig *amen* til din tacksägelse?" hvarmed directe nog är sagdt, at välsignelsen skall vara, såsom bön, sång, bekännelse, lectie, gjord i anden och i sanningen, för at vara en "evangelii *fulla* välsignelse".

Hvad nu är sagdt om liturg och liturgi, och specielt om sången, låter, för at återvända til homileten, som til de förra intager en förmedlande ställning, mutatis mutandis jämväl alldeles säga sig om honom och om homilian, der han är lika mycket bunden vid den i liturgien framhållna bekännelsesanningen, som fri i sin individuella upfattning och utläggning deraf. "Vältalighet och sanning äro de närmaste grannar, men icke alltid de bästa vänner", erinrar Jean Paul; men de blifva det dock, då ett af anden upfyldt pectus facit disertos. Och hvad särskildt sång och communion vidkommer, så kunna vi väl nu tryggt och utan fara för misförstånd säga, at såsom den rent andeliga sången förhåller sig til kyrkosången, enär det dock är den förra som höjer sig til den senare, från den blott subiectiva innerligheten til obiectiv dignitet, såsom mättad ej blott utaf ande utan ock af sanning, så förhåller sig predikan til nattvarden. Med andra ord: såsom det "andeliga ätandet och drickandet", specifikt närdt genom prädikan, nämligen i kraft af det obiectiva ordet, som gör henne sacramental, och utförd i den ande, som förklarar samma ord, förhåller sig til det sacramenterliga. Ty såsom särdeles genom den heliga ström, som i kyrkosången utgjuter sig och inflyter helgande på det i prädikan utströmmande talet, det rätta sacrificium bringas Herren, så undfås ock sacramentum på ett rätt evangeliskt sätt i den evangeliska gudstjensten. Och såsom med prädikan församlingen samlar sig kring sin repräsentant, homileten, för at genom dess gudstjenstliga verk bringas til den höjd, på hvilken hon kan fullt försätta sig i religionens väsen, så bevisar hon sig, i det hon dermed afslutas, såsom den hufvudpunkt i hela gudstjensten, hvilken hänvisar församlingen på en annan punkt, kring hvilken hon först kan fullt samla sig, den, på hvilken hon genom sin totalgerning ("*gören* det til min åminnelse") verk-

ligen kan försätta sig i religionens fulla väsen, det är, i firandet af den hel. nattvarden. Ty här möter henne Herren, "full med nåd och sanning", at hon må blifva detsamma, och vid slutbenedictionen, som får en dubbel betydelse, sedan den följer på begåendet af välsignelsens sacrament (evcharistien), kunna utsäga såsom totalintrycket af hela den så sköna som heliga gudstjensten: "af hans fullhet hafve vi alle fått och nåd för nåd", d. ä. den ena nåden efter den andra intil den högsta, som i sacramentet meddelas. Hvad derefter måste följa, torde kunna bäst uttryckas i Herrens ord: "gån och förkunnen, hvad det är: Jag hafver lust til barmhertighet och icke til offer", såsom det i sjelfva verket är uttryckt i orden "gören det til min åminnelse;" och detta återstår nu at närmare påvisa i det som innefattas i disciplinen.

3. **Disciplin.** Den christliga och kyrkliga disciplinen är den lifsfunction-hvilken, med fromheten til sin princip och skärskådad i viljeverksamhetens form samt fixerad til evtaxi, måste betraktas först såsom den försiggår i den omedelbara lifsyttringen, som plägar kallas askes, hvarvid eftertrycket lägges på anden; sedan i dess förhållande til och förmedling med seden, då samma eftertryck faller på det rättas eller godas med sanningens innerligt förknippade idé; samt slutligen i den de sagda factorerna sammanslutande författningen, då alltså dess begrepp fattas så, at eftertrycket jämbördigt hvilar på anda och sanning och alltså på grundvalen af båda är at beteckna såsom en lifsförfattning.

Församlingen såsom sådan, d. ä. den reala kyrkan, går ut öfver sin organisation i bekännelsen och gudstjensten med disciplinen in i sitt specifikt ethiska lifselement. At det chr. disciplin- och dymedelst lifsbegreppets function föres tilbaka til sagda omedelbarhetens form, askesens, är ej heller ett så ovigtigt, som lätt förbisedt, snarast miskändt, moment, och äfven om vi icke vilja gå så långt, som t. ex. Thomander, som velat åt asketiken vindicera en särskild plats bland de vetenskapliga disciplinerna i den praktiska theologien så må vi ännu mindre sätta den så lågt, som t. ex. Rosenkrantz, som t. o. m. vil hafva sjelfva kyrkotukten utdömd, i det han icke gittat tänka sig en annan disciplina ecclesiastica, än den så illa noterade från medeltiden. Men en praktisk betydelse skall deråt vindiceras desto mer, som det är derigenom religionens praxis sättes i rörelse och det är dess första lifsyttring. Ty det är, äfven det, ett trons verk i kraften, nämligen i andens kraft at, såsom han satt tron til den christeliga lärans och andakten til cultens, så sätter han den

ur andaktens djup framgångna fromheten, af hvilken askesen är ett omedelbart uttryck, til disciplinens lifsprincip. Om bådadera gäller ej blott at de ofta fått en blott passiv och subiectiv betydelse, ungefär såsom det förut är vordet anmärkt om känslan, men ock at de tvärtom i grunden hafva en activ och obiectiv, och fromheten så, som rotverbet fromma, d. ä. befordra, gagna, redan säger. Må derföre den subiectiva betydelsen vara än så hufvudsakligen fästad vid fromhetens begrepp, så inbegriper det den verksamhet, i och genom hvilken det andeliga lifvet, som är fromhetens innehåll, kommer til yttring och utveckling, enär det är den christnes väsentliga behof at hafva religionens lif icke blott i nådemedlens obiectivitet, eller ock i fromhetens subiectivitet, utan detta såsom sitt egendomliga lif genombildadt i hela sin andeliga natur. Denna är alltigenom en viljeverksamhet, som består deri at menniskan icke hvilar förr än hennes vilja är bringad så mycket som möjligt i öfverensstämmelse med Guds vilja, i det hennes vilja, den Gud gifver och dertil fullbordan (Ph. 1, 6.), bringar andens innehåll såsom lif til yttring och utveckling, såsom anden är lif och vilja redan i sin renaste omedelbarhet, och viljan är ande i sin fullaste energi. Den sanna, verkliga och derföre verksamma fromheten är med andra ord "andens helgelse" (1 Pet. 1, 2. jfr 1 Thess. 4, 3.) och eftertrycket faller alltså härvid på anden, icke blott menniskans ande, som helgas, utan jämbördigt Guds ande, som helgar. Men anden är "tuktighetens ande", och det är just genom och under en christlig tukt eller disciplin til hela lifvets helgelse som fromhetens verk utföres. Vi hafva här det allmänna begreppet af den christliga disciplinen, *παιδεία*, såsom christendomens egentliga praxis, för ögat; men denna är i grunden ett med den *σωφροσύνη*, hvilket ord är återgifvet med tuktighet och närmast betecknar den andeliga sans, som vid fromhetens utöfning är af nöden och vinnes genom viljans rigtning under den hel. andes tuktande nåd, åt hvilken viljan har at hängifva sig. Omedelbarast gifver sig detta til känna i fromhetens öfning, i det fromma subiectets askes, vare sig privat eller gemensam. At det är det rätta ordet, visas bäst af Act. 24, 16. *ἐν τούτῳ δὲ ασκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχων πρὸς τὸν θεὸν κ. τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός;* hvilket i allo öfverensstämmer med Tit. 2, 11. 12. der Guds nåds *παιδεία* säges drifva dertil at lefva *σωφρόνως κ. δικαίως κ. εὐσεβῶς*, och alltså at på båda ställen beröras menniskolifvets trenne väsentliga förhållanden, näml. til menniskan sjelf eller hennes egen natur, til andra menniskor och til Gud, och at *σωφρόνως*, som, enligt hvad nyss ofvan antyddes, innebär det christeliga subiectets sjelftukt, sättes först i den askes, som har ett

ἀπρόσκοπον συνείδησιν til närmaste mål. Andens kraft motsvarar "kraftens ande", och der han så nämnes (1. Tim. 1, 7.), nämnes han på samma gång tuktighetens (σωφρονισμοῦ); men likasom anden, äfven här, icke blott är den obiective, Guds ande, utan äfven den af honom hos menniskan frambragte anden, så kan tukten icke blott, transitive, tilhöra den förre, utan ock den senare, såsom "sjelfbeherskning" (Meyer), menniskans andes sjelftukt. Ett så träffande, som askesens begrepp motsvarande ord gifver Paulus dessutom 1 Tim. 4, 7. nämligen γυμνασία och säger: γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν, alltså en öfning just i fromheten (såsom ock Luther någon gång öfversatt εὐσέβεια), såsom en συνείδησις πρὸς τὸν θεόν. Jfr dermed Tim. 6, 11. m. fl. så se vi, at fromheten är alla dygders moder och at genom den hel. andes tukt öfver hufvud och genom menniskoandens askes särskildt bringas den christne at "pryda Guds vår Frälsares lära i alla stycken".

Nu, såsom vi betraktat disciplinen i allmänhet från tvenne hufvudsidor, med menniskan sjelf och Gud til objecter, måste det icke mindre väsentliga momentet af menniskans δικαίως-förhållande til menskligheten särskildt betraktas, likasom af henne strängt hugfästas, at icke hennes asketiska lif må ensidigt utbildas; med andra ord, såsom vi sökt skärskåda detta lif ur andens synpunkt, så skola vi det med närmare eftertryck på sanningen, d. ä. i öfverensstämmelse ej mindre med den menskliga, spec. christliga, seden, än med menniskans sanna natur. Detta senare sker, i det at den chr. disciplinen, såsom den börjar i det fromma subiectets ensamhet, så fulländar sig i gemensamhet, i förbindelse närmast med andra fromma subjecter och för öfrigt med menskligheten, så vidt den af dem satta vördnadsbjudande seden fordrar och med den dragningskraft, henne innebor, skall föranleda. Ty hvad det fromma subjectet, äfven efter ett, förr anfördt, apostoliskt råd (Ph. 4, 8.), manas at i ensamheten "tänka efter", ὅσα σεμνά, ἀληθῆ, δίκαια, alltså ej blott hvad det sannas och det skönas idé (den senare väl uttryckt med σεμνά, som förr är visadt) utan ock hvad det rättas idé involverar, och detta är just hvad ideen af det christliga lifvet såsom ett samlif eller samfundslif kräfver. Här gäller det betydelsefulla ordet af *Goethe* (Dicht. u. Wahrh.): Die Menschheit zusammen ist erst der wahre Mensch, und der Einzelne kan nur froh und glücklich sein, wenn er Muth hat sich im Ganzen zu fühlen. Men vidare: såsom, enligt hvad förut är bemärkt rörande tron, andakten och fromheten, at de båda först nämnda uphäfvas i det tredje och i detta moment uppehålla och effectuera sig i ständig lifaktighet, så är det sammaledes med de trenne nu anförda och dem

motsvarande ideerna, at de båda först nämnda uptagas och förfullständiga sig uti ideen af det rätta och goda. Så först blifver det christliga ett harmoniskt och helgjutet d. ä. sant menskligt, i det at det ej blott lefves såsom ett inre, utan ock i full frihet träder ut i mensklighcten och förlikar sig med den allmänna seden samt, i kraft af det med fromheten väsendtligt identiska helgelsebegreppets så väl negativa som positiva moment, afsöndrar det skefva, vrånga och syndiga i denna allmänna sed och uptager samt assimilerar med sig det sanna, rätta och rena deri. Ty redan såsom verldssed är den icke i och för sig sjelf ohelig, utan är at tänka i sin renhet i kraft af den verlden immanenta gudomliga lifslagen, och seden, ἦθος, såsom det menskliga lifvets förnuftiga tukt och ordning; men at christianisera, d. ä. christligt ethisera, densamma, är christenhetens och derföre hvarje christens stora lifsupgift. Lika visst som den s. k. naturliga ethiken icke får undandraga sig den christeliga disciplinens inflytelse, då den först genom denna kommer til sin fulla sanning, får och kan icke den senare skilja sig ifrån den förra och i abstract och liksom afslutad andelighet vilja sväfva öfver den, utan såsom en den helige andes tukt förmedla sig med densamma, då den endast så kommer til sin fulla verklighet, alldenstund andens verk går ut på at helga och i sin tjenst uptaga alla naturliga krafter samt til och med charismatiskt sanctionera dem. Christelig sanning och verldssed, abstract fattad, äro visserligen specie och det skarpt åtskilda, men icke derför toto genere, utan äfven den seden har en sannings kärna, som blott måste skiljas från det af "alla lögnaktiga krafter" åsatta skalet. Och det måste den icke förbise, utan fastmer allvarligt hugfästa, som eljest vil vara en kärnchristen. "Det sedligas sanning är sedligheten", säger *Hegel*, d. ä. seden såsom religiöst fixerad, alltså vunnen genom religionens sanning, så at säga, kyrkligt fullgången i det religiöst fromma subiectet. Men vi hafve en högre auctoritet at åberopa äfven i denna del, nämligen apostelen Paulus, som, när han talar om en så skenbart underordnad sak, som klädedrägt vid gudstjensten, och polemiserar mot dem, som ville derutinnan göra sin individuella frihet gällande, sätter såsom afgörande deremot: "vi hafve icke den *seden* (συνήθεια), icke heller Guds församlingar", och öfvergår derpå at inskärpa samma grundsats i afseende på det högsta, som rörer sed och bruk vid communionen. Seden torde kunna sägas vara för den christeliga sanningen hvad legeringen för guldet, så at den vinner fasthet äfven för och i det gemensamma lifvet. Det sant religiösa subiectet måste äfven vara det sant sedliga, och omvändt, men ock så, at enheten af båda ej afslutar sig i de enskilta subiecterna,

utan något måste för dem alla vara gemensamt, såsom ett subobiectivt, hvilket bildar en för alla gemensam lifssfär. Men i denna måste för enhetens vinnande motsatserna brytas och brottas, och för det christeliga lifvets genomförande en strid genomföras, som skall ådagalägga, at det är högsta allvar med det, som säges om Christi efterföljd och verldens öfvervinnande; at det gäller så väl om fullföljandet af lefvernets rättfärdighet, som om bevarandet af trons, at bådadera "hafva sin rätta gång" i christenheten. Så kommer det rättas idé til realiserande, i det den christeliga disciplinen får fullfölja sin utvecklingsgång intil målet, som är en "vandring i Herrens seder" (1 Kon. 8.) och ett lif i "sanningens rättfärdighet och helighet" (Eph. *4*, 24.), då de christna alltmer "lära sig (*ἐδιδάχθητε*, ib. v. 21. jfr egentliga betydelsen af disciplina, och *διδάσκειν* med *παιδεύειν*), huru ett rättsinnigt väsende (egentligen *sanning*, *ἀλήθεια*) är i Jesu".

Ju mer de båda hufvudmomenter i den christliga disciplinen, vi nu skärskådat, sammansluta sig, det ena, såsom vi sett, företrädesvis ur andens, det andra ur sanningens potens, desto mer afsluta de sig til en författning i ande och sanning, ehvad vi tänke på den, som kyrkans, eller på den, hvilken statens samfund gifver sig. Ty grundläggande är för båda den sinnesförfattning i ande och sanning, hvilken utbildat sig hos totaliteten af de individer och samfundsmedlemmar, på hvilken det vid den yttre författningsbildningen kommer hufvudsakligen an, och författningen icke är at fatta såsom en blott utvärtes pådragen klädnad, utan såsom en inifrån utvecklad gestalt. Dess fullkomlighet tänke vi oss nämligen vunnen i den mån som den fattat sanningen af sin idé och fattats af den i idéen verksamma anden. Tänker man nu först och närmast på kyrkans författning, så gifver sig lätt vid handen, at, blott när man fasthåller, det kyrkan författar sig ur menskligbetens idé, ur denna allmänna idé, hvilken visserligen ock innehåller statens princip, denna "folkens sedliga ande", för at tala med Hegel, men dessutom ännu kyrkans och culturens princip i Guds rikes enhet, blott då kan kyrkoförfattningen begripas i dess fulla element och i dess genuina gestalt. Derföre synes Stahl (K. Verf. s. 48.) hafva fattat detta begrepp något för vidt, när man derunder skall förstå "ordningen af det andeliga samfundets gemensamma verksamhet för bevarandet af tron, för upfyllelsen af den gudomliga viljan och befordrandet af Guds rike"; enär icke sjelfva ordningen för en sådan verksamhet, utan blott ordningen för de motsvarande organerna för verksamheten utgör författningen. Mellertid såsom det varit från kyrkans begynnelse, så blifver det til slutet, at

såsom Gud är "icke oskickelighetens, utan fridens" och ordningens Gud och derföre ock förordnat kyrkans ämbete, på det hans absoluta verksamhet må förmedla sig ordningsmessigt för kyrkan, likaså måste ock den christliga församlingen vara en ordningens församling och alltmer utveckla sig dertil, på det at allt må ärligt (εὐσχημόνως, liksom med hennes begrepps ära enligt) d. ä. i passande gestalt och författning, och ordentligen (κατὰ τάξιν) tilgå (1 Cor. 24, 36. 40.). Härigenom bildas, liksom genom en contraction af båda de anförda orden, hvad vi kallat disciplinens evtaxie, lika mycket motsatsen til ataxie, som εὐσχήμων til ἀσχήμων. Den via negationis alltså, så väl som eminentiæ, hvilken förer til det rätta författningsmålet, banas alltjämt genom en sådan metaschematismus, hvars både grunddrag och σχῆμα angifves t. ex. Ph. *3*, 21., och det såsom ett σύμμορφον, och sammanfaller ej mindre med den metamorphosis, som nämnes Rom. *12*, 2., än med den dersammastädes nämnda *sy*schematismus, som, då den, negative, ej skall vara efter denna verldens sed eller schema (τῷ αἰῶνι τούτῳ), skall, positive, vara en det christliga medvetandets och sedens samt den kyrkliga samfundslagens conformation med "Guds goda, välbehagliga och fullkomliga vilja". I så måtto låter en öfverensstämmelse med den ofvan nämnda Stahlska definitionen antaga sig; ty det gäller ej blott församlingens af Gud gifna i full mening ethiska tilstånd, utan om dess ethiserande alltmer, hvarigenom hennes författning kommer til stånd. Hvad vi der sade om författningen såsom en ordning för den kyrkliga verksamhetens organer, det innebar, at den lika visst är ett ethiskt organiskt medel för den verksamhet, som utgår från dess ämbete och med detta träder i närmaste vexelverkan, som at den ej får förvexlas med ämbetet sjelft, i hvilket hon har sitt ändamål. Ty det kan ej nogsamt öfvervägas, at ämbetet är ett Guds verk och består iure divino, och författningen är kyrkans eget verk, bestående iure humano, och at när församlingen blott först existerade uti ämbetet, så utbildar hon nu sin existens så, at åter ämbetet vinner allt fullare subsistens i henne, i det hon författar sig för sitt ämbetes skull. Det hör icke til vår upgift at närmare skärskåda, huru detta skall sanna sig i utvecklingen af det kyrkliga församlingsväsendet, af kyrkoregimentet, af kyrkoförvaltningen, o. s. v. utan endast at beröra principerna derför, sanningens och andens, och säga, at såsom "ämbetet hafver klarhet", öfversvinnerlig klarhet, så skall församlingen i sin författning, utbildad och ethiserad på denna sin obiectiva grund, gå från den ena klarheten til den andra, "såsom af Herrens ande", til dess hennes väsende, förvaltning, regimente, alltmer motsvarar sin bestämmelse. Med andra ord, at,

såsom församlingen, när vi bortse från hennes empiriska art och afse hennes i Christus reala beskaffenhet, är "utan fläck och skrynka" och hennes ämbete hafver andens och sanningens fulla klarhet, så skall hennes kyrkoförfattning alltmer förklaras i ande och sanning, i det hon uti den heliga andens kraft från sin författning bortskedar alla icke med den sanna seden congruenta, utan oheliga, elementer. Den så ethiska och alltmer sig ethiserande författningens inflytelse skall, hvad som i all synnerhet måste märkas der fråga är om disciplin och sed, utöfva sig uti själavård och speciellt i en andelig och sanskyldig kyrkotukt, så at denna blifver, hvad den alltid på djupet varit, något helt annat, än hvad den, enligt en rättmätig klagan, i våra dagar är, då stat och kyrka trädt i så mångfaldigt misförhållande til hvarandra. Och dock skall detta missförhållande ej alltid fortfara, utan, äfven om det genom statens fiendtlighet stegrade sig til än så stor höjd, ja, til och med om religionshån och osedlighetsgrundsatser komme at lagmessigt förklaras för indifferenta ting, och längre än til detta tänkbara "fall" kan det icke komma, ett fall i det allmänna på sätt och vis jämförligt med den individuella förnekelsen af sanningen i Jesu tal och försmädelse mot anden, dock skall, säge vi, detta misförhållande en gång öfvervinnas, så visst som kyrkan är religions- och staten sedesamfundets organismus, och det alltså är enligt med bådaderas sanna natur at de skola omsider inträda uti ett verkligt enhetsförhållande, såsom ändtligt resultat af den långa successiva utvecklingen och principernas vexelverkan. Ty ju mer dessa få tränga igenom och bevisa sin makt, och dertil måste det en gång komma, emedan eljest vore princip icke princip, desto mer skall det misförstånd häfvas, som skulle staten gå up i kyrkan (papalismen), eller kyrkan gå up i staten (äfven efter R. Rothes, om än sublimerade, theori), eller kyrkan inrymmas en lägre grad i den allmänna lifssfären, än staten (enligt Hegel, den der upfattat sanningen mera såsom lag, men ändock på sitt sätt sökt värna kyrkans sjelfständighetsrätt, som står och faller med evangelium och dess "fullkomliga välsignelse"), utan i den mån hvardera erkänner och får verka i sin sanna sjelfständighet, de också träda i ett godt förstånd til hvarandra. För denna det christliga hoppets grundåskådning måste all pessimism vika, som beherskar så många äfven fromma sinnen, hvilka blott se på de empiriska företeelserna i kyrkans och statens förhållande til hvarandra. At allenast tala om en lögnandens herskande makt, vore detsamma som at förklara denna för allsmäktig och sanningens ande för vanmäktig. At icke vilja se, det äfven i det närvarande tiden christendomen gör sina framsteg, det vore ju

ett tvifvel mot Christus, om eller huruvida han ock städse håller sitt ord och verkligen sänder de sina anden, som leder dem i all sanning. Lika visst som man har at tala om tidsanden i ond mening, låter sig äfven i god tala om en tidsande, nämligen om en särskild, på en bestämd tid i sin egendomliga kraft och fullhet framträdande uppenbarelse af den evige sanningens ande. Under conflicten, så länge den måste ega rum och enkannerligen kyrkans författning ännu vara problematisk, skall dock en viss inbördes disciplin afsätta sig och en helsosamt tuktande inflytelse vinnas, såsom af kyrkan på staten, så ock af staten på kyrkan. Staten, tänkt såsom fullkomlig, såsom christlig, kan nämligen icke åtnöja sig med blott yttre pligtupfyllelse, utan måste äfven åstunda det motsvarande sinnelaget, så väl som kyrkan, när de båda reformidera för all jesuitismus. Ty bådaderas organiska enhet förmedlar sig blott genom den från bådas concreta åtskilnad utgående vexelverkan. Denna enhet såsom en fullständig är dock först förbehållet en tid at skåda, som inträder med fulländningens mål, för så vidt detta kan inträda inom tidens skrankor; men detta innebär en idéens, d. ä. andens och sanningens, fullhet, i det at Han, Sonen, som är denna fullhet absolut, just bereder det, at kyrkans idé genom sanningens ord, såsom Guds tanke, i den heliga andes kraft uplyser, genomtränger, lifvar och drifver menniskoanden, och at så väl stats- som kyrkoförfattning bära denna karaktär, då de båda på grunden af Guds rikes gemensamma idé hafva en gång gemensamt, hvardera i sin ordning, författat sig i ande och sanning.

Hur högt sig lögnen än må stegra,
skall sanningen til slut dock segra,
hur vidt än köttet bringar fall,
til sist dock anden segra skall.



INNEHÅLL.

Rättelse: sid. 1. r. 3 nfr. läs: prosopopoeiam.



De formula *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη.*

speciatim habita ratione ad concionem, quæ dicitur montana.

Scripsit

C. W. SKARSTEDT.

Iustitia et lenitas florescet. Cic.

Consideranti mihi sæpenumero formulas atque speciatim *συζυγίας,* ut aiunt, in scriptura sacra multifariam et diverse obvenientes hæc ipsa, quam supra proposui, in primis digna visa est, quæ perspiceretur, non magis per se, quam quia ad eam, quæ a me alio loco et ordine tractabatur, de *πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, non nihil illustrandam confert. Eadem vero, etiam si ad ejusmodi illustrandi rationem non respexerimus, digna erit singulari exegetica explicatione, quæ, quantum scimus, ei monographice non tributa fuit, propter fusiorem illustrationem, ad quam universæ biblicæ, præcipue autem novi foederis, theologiæ impertiendam perquam erit idonea. Interea quam prope ad argumentum, quod modo diximus ante tractatum, accedat, ex illo loco elucet, in quo formula jam tractanda fortasse maxime conspicua est, dico ps. LXXXV, 11. "gratia et veritas obviaverunt sibi (Vulgatam refero), iustitia et pax osculatæ sunt;" quemadmodum, ut antea vidimus, par notionum heic prius obvium in illud spiritus et veritatis quadrat, id in posteriori quoque valeat necessum est, non tantum propter manifestum appositionis parallelismum, sed quia notio *δικαιοσύνης* sæpius in illam *χάριτος* cadit, צדקה in חסד, ut LXX Interpretes non semel hanc vocem reddunt, e. gr. Prov. XX, 28. Jes. LIII, 7. ut et misericors et iustus in una notione collocantur ps. CXVI, 5. et sic in ceteris. Idem quoque, si ad vocum chiasmatice explicativum statum respiciamus, iam perspicuum est. Jam vero si luberet, poteramus secundum schematismum antea usurpatum ordinare atque rem ita instituere, ut primum quid iustitia esset sine pace, deinde quid

pax absque iustitia, tum vero quomodo utræque notiones intime inter se coniunctæ essent cogitandæ. Et re vera ad hæc tria præcipua omnino respiciendum est, ea tamen conditione, ut in exegetica explicatione occupati his numeris non continuo adstringamur, sicuti in quæstione, quæ latius pateret, quadam fieri poterat ac debere videbatur. Quod nunc fieri potest et debet, id erit, ut universam formulæ originem, tum progressionem eius et usum specialem in concione, quæ dicitur, montana, adplicationem denique singularem in sermonis apostolicæ consuetudine, conspicuam ostendere conemur.

I.

Quum igitur in eo sumus, ut universam formulæ, de qua quæritur, originem consideremus; primum dispiciendæ sunt duæ notiones, quibus efficitur ipsa, quo modo origine differant, deinde vim earum historicam atque utrimque mutuam contemplari oportet, organicam denique earum unitatem, si quidem ad dogmaticum et quidem ethicum excipiendi modum præparandum idoneæ sint, intueamur.

Quod ad differentiam utriusque notionis adtinet, ea consistit in mutua ratione antecedentis ad consequens, caussæ ad effectum. Ubicumque colliguntur vel etiam una cogitantur, apparebit, iustitiam, utut comprehensio et ambitus ejus sumta fuerit, esse pacis principium et rationem ideoque illius metiendi ratiocinandique probatione hujus terminandum esse modum. Quod ipsum, ex iustitia tamquam principio et fonte pacem esse repetendam, est quoddam quasi punctum saliens, in quo inter se magnitudine et quasi gradibus differant. Qua quidem differentia simpliciter dicitur, iustitiam, tamquam rationem pacis, non protinus vel immediate, ut ajunt, esse pacem, neque pacem, tamquam iustitiæ conseqvens, esse ipsam iustitiam, qvantumvis de cetero mediate confluere possint. Talis enim iustitia esse potest, ut sine pace cogitari queat, talis pax, ut extra iustitiam cogitetur et sine ea existere velit; perspicuum vero est, hoc non aliter cogitari posse, quam ita, ut notio veritatis intercedat instar lapidis lydii, secundum quem comprobare liceat, pacem quandam cogitari posse tamquam veram, quæ vera non sit h. e. rationem suam in vera iustitia non habeat, et vice versa. Quum disiunctio, tum confusio utriusque in cogitationem quidem cadere potest. Utriusque ratio *vera*, id est, quum sunt quod secundum notionem veritatis esse debent, neque talem disiunctionem, neque talem confusionem, ponit, sed tantum differentiam in ipsa notione sitam, quæ eo se ut non modo

formalem, sed vere organicam ostendit et probat, quod æqua conditione et libere positam identitatem et disjunctionem sive discrepantiam vincit ac formâ, qua mutua invicem agendi ratio enatur, sese induit. Nam licet unum sine altero percipi possit, hoc tamen est ea seiungere cogitatione, quæ re copulata sunt, ultra quod notio, soliditatem atque eminentiam habens, transgreditur et ostendit, iustitiam, quæ vere sic dicitur, non posse pace destitutam esse, nec veram pacem. nisi justitia substitutam reperiri, ideoque nec destitutionem illam a natura et veritate relictam cogitari posse. Vera iustitia per veram pacem, efficax est et actuosa, pax vero per iustitiam. Heic igitur actus iustitiæ in aliam agendi rationem se transponit et quasi transmutat ita ut in pace se servans pacifico modo tamquam abstractum pro concreto aliis serviat. Quæ omnia in societate tam civitatis. quam ecclesiæ, multifariam apparet, et id quidem non modo ita, ut mutua, quam diximus, agendi ratio continua inter iustitiam et pacem intercedat secundum specificam, ut aiunt, harum notionum dignitatem intra utrumque organismum, unde cum religiosa sua dignitate intra ecclesiam, tamquam societatis religiosae organismum, et cum ethica intra societatem civilem, tamquam organismum societatis morum, operentur. verum etiam ita, ut in utroque organismo alter in alterius naturam valde influat atque ad vitam communem formandam invicem una adducat. Sic demum unitas iustitiæ et pacis tamquam finis utriusque civitatis, quippe quæ civitas Dei prædestinata sit, conspicietur, et in utraque quærere quid iustum sit, quid honestum, erit inquirere quid justitia, quid pax. His enim duobus summa et præcipua efficiuntur, ad quæ omnia, quæcunque ad rempublicam, sive christianam, sive civilem, constituendam pertineant, revocari possint. Quod adeo verum est, ut utrique, iustitiæ dico et paci, tamquam diis, ædes sacræ ab priscis et antiquis gentibus struerentur atque multis modis allegorici earumdem usus iamdudum fierent. (Cfr v. gr. Herculem Stiernhielmii).

Iam vero hæc omnia historice fusius demonstrare nostrum primo non erit, nisi quantum id testificetur ecclesia israelitica, dico religionis et civitatis israeliticæ societatem, et hic mutua illa agendi ratio, quam diximus, eo manifestior necesse fieri debet, quo magis hæ societatis notiones revera eædem sint. Quod quamquam jam exemplo Noachi ostendi potest, qui, iustitiæ præco (2 Pet. II, 5.), ipso suo nomine sit pacis lator et susceptor, id quod etiam confirmatum habebis repetitione verbi נוח Gen. VIII, 1. 4. 8. (ubi columba memoratur, quæ cum ramo oliuæ, pacis symboli, rediit, v. 11.), immo iam exemplo Abelis, qui *δίκαιος* apellatur (Ebr. XII, 4) ac vir pacis et officio et animo fuit, præsertim

quum ad Cain, utrique vehementer oppositum, adtendatur: at tamen non est, cur longius recedamus, atque ad eum, qui historiam, cuius modo mentionem fecimus, proprie incepit, igitur ad Abrahamum. Tum vero imprimis animum revocamus ad memoriam rationis, qua cum *ἀρχιτύπῳ* formulæ, quam posuimus et exponemus, coniunctus fuit, Melchisedeko. Hic enim et fuit rex Salemi et memoria tenendum est, quantum epistola ad Hebræos in eo ponat, quod, ut illud regem iustitiæ, ita hoc regem pacis significet. Quod si is veluti *ἀρχέτυπος* talis sit considerandus, consentaneum est præcipua insequentis historiæ argumenta cuncta considerandа esse ut *ἀντίτυπα* eorum, quorum *τύπος* fuit, *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* (Ebr. IX, 24), h. e. iustitiæ et pacis, quatenus *ἀντίτυπα* de rebus omnibus dicitur, quæ quodam modo inter se comparari possunt. Hoc vero idem, ut facile colligere licet, valebit primum omnium in ipso Abrahamo, quum ante alios lator sit notionis iustitiæ et quidem pacis, "foederis pacis," et id non tantum ita, ut Gen. XII, 8 diserte dicitur, sed etiam tantopere, ut XV, 16. XVIII, 17. (cfr. Luc. XV, 22) signatum est, quo accedit "benedictio," quæ notio, ברכה, et צדק, ut testis est Jes. LXIII, 3 et שלום, ut 2. Reg. XVIII, 31. (cfr Gesen. Lex. lat. p. 161 et 783), complectitur; itemque quod formula laudata in eo latet et patet, quod is ceu patriarcha princeps est in donis offerendis, quorum vis in pace latet, et princeps in imperio, cujus natura et virtus patet in iustitia. Quid? quod Ies. XLI, 2. 3. צדק et שלום in eodem contextu ea ratione coniunctæ extant, quæ ad Abrahamum respiciunt, etiam si is heic non proprie, ut antiquiores interpretes statuebant, sed Cyrus, secundum recentiores, intelligatur (cfr v. 8); etenim hoc tantum probat, quod in formula, de qua quærimus, prorsus continetur, id tam quaquaversum, quam nomen Cyri innuit, explendum esse. Sed in historia Israelis, cuius *ἀρχή* Abrahamus ut primus *πατριάρχης* est, videbimus, quæ quum apud eum, tum in Melchisedeko coniuncta valeant, ea postea generatim ita disiuncta esse, ut continua proelia non modo usque ad ætatem davidico-salomonicam sed et ultra illam ostendere videantur. Interea non est, quod exspectes, formulam illam, ubicumque re vera adsit, expressis verbis statim reperiri, quippe cuius membra, proeliis redintegratis, sint quasi disiecta, dum tempora revertantur, ubi denuo adunata fuerint iustitiaque paci coagmentata. Neque fieri solet, ut expositio cuiuslibet argumenti in repetitione earumdem vocum, quibus compositum sit argumentum, idemtidem versetur. Non solummodo rem latentem explicare, verum etiam obscuram explanare in eiusmodi formulis cumprimis valet. Quid? quod formula *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* non nisi semel diserte nominata obvenit, qua tamen tota theologia biblica fundata est et ex-

structa. Formula vero, de qua nunc loquimur, principia theologiæ universæ struens sistensque illa quidem, sæpius diserta occurrit, et ineunte historia israelitica, ut iam vidimus, et exeunte eadem, quum omnia, quæcumque in illa ad ætatem apostolicam latuerint, explicita sint, id quod deinceps videbimus. Iam vero, ut ad primordia nonnihil revertamur, quis est, qui non videat, in cantibus mosaisis argumenta ipsius formulæ prædicari? Et quidem in primo, Exod. XV. ubi "arma virumque canit," prædicans Iehovam tamquam robur suum et securitatem, "fortitudinem et cantum," quando quidem victoriam cantare est pacem modulari victoriaque canitur in tabernaculis iustorum (ps. CXVIII, 15). Psalmus vero citatus est quædam quasi repetitio loci mosaici laudati atque idem canitur Ies. XII, 3 ubi additur *fiducia* agam et non timebo, ideoque in pace habitabo, cfr omnino ps. IV, 9. tamquam non nisi iustus habitat, cfr v. 2 et 6 ibidem. Quantopere illa cantilena decantata valeat ad formulam iustitiæ pacisque declarandam, cummaxime videre licet, ubi de Messia, Ierusalem sollenniter introeunte, vates ait: "ecce rex tuus veniet iustus et ascendens super asinum," scilicet animal pacis, et populus canit, ut habet Lucas, gloria in excelsis (de cuius vocis vi iustitiæ post exponemus) et pax in coelis. Quod si eo revertamur, unde exorsa est oratio, et in cantu Mosis postremo Deut. XXXIII. reperimus formulam Urim et Thummin, quam cum nostra admodum concordantem videre licebit, quoniam illud ita iustitiæ, ut ex ps. XXXVII, 6. Mal. IV, 2 al. elucet, hoc vero paci, ut ex Iob. XXI, 23 al. ("תם i. q. שלום", Gesen. l. c. pag. 969) apparet, respondere reputamus; quamquam non negandum est, si a formula discesserimus, inverso ordine de luce et perfectione disseri posse. Addi fortassis poterit quod de Sebulone et Isaschari l. c. vers. 18. 19. exstat. Et sic in multis aliis. In quibus, quum ad ea, quæ de Deo iusto universe prædicantur, respiciamus, singularem adipiscitur significantiam, quod dixit Gideoni pax tecum et hic altare, quod ædificavit, vocavit nomine pacis Domini (שלום יהוה), Iud. VI. Iuvat autem meminisse, Gideonem, quum signum expetiisset, pollicens, si id daretur, sacrificium se oblaturum esse, hædum mactasse, nimirum גדי, quasi ex eo nomen ipsius derivaretur. Quod et ideo animadversum volumus, quia monere volumus, quanta vis in nominibus propriis, tamquam quibusdam quasi typis, sita sit. Et quidem est, cur, ut in eodem exemplo maneamus, ipsum nomen Gideon, si quidem virum fortem significet, non minus iustitiæ signum habeatur, quum iustitia et robur ita collocentur ut Ies. XLV, 24., quam hædus repræsentet faciem pacis, si ad locos, quales sunt Iud. XIV, 6. Cant. I, 8. et præsertim Ies. XI, 6. respexerimus. Sed paullo maiora canamus; nomina Davidis

et Salomonis celebrata visuri, a quorum ætate "novus rerum nascitur ordo", potissimum ad notiones iustitiæ et pacis explicandas et ad nativam earum sententiam explanandam, quo propior est ab ætate consummationis, qua formulæ laudatæ argumentum perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. Quod vero peculiariter ad eos pertinet, qui nomina illa ferunt, alter rex iustitiæ, alter pacis rex vocari poterit, ita tamen, ut uterque universam formulam quodammodo repræsentare videatur. Verum quidem est, nomen David proprie notioni חסד respondere, ut et ipse per vocem חסיד ps. IV, 4 significari videtur (cfr Hengstenberg. ad h. l.), sed iam vidimus, quo modo hæc ipsa notio in צדקה cadat, quod et confirmatur ps. LXXX, 15. permultisque aliis locis id genus; præterea unus eius psalmus (CX) solus in toto V. T. est, in quo, præter locum illum mosaicum, diserta exstat mentio Melchisedeki et id quidem eo contextu rerum, cui explanatione a Christo de filio et de domino Davidis facta peculiaris Matth. XXII vindicatur significatio. Iam vero quemadmodum *ἀντίτυπος* Melchisedeki, regis iustitiæ, qua talis, nuncupari potest, ita Salomo Salemi, ideoque regis pacis, et id præcipue tamquam ædificator templi, cui non magis nomen tabernaculorum pacis, (Ies. XXXII, 18), quam arci Davidis appellatio habitationis iustitiæ (Ier. XXXI. 23) tribuitur, quod templum quid impediret, quominus a Davide ædificaretur, satis cognitum est, ut ego non dicam. In hoc autem templum intrantes, oculos primum coniicimus in duas illas statuas sive columnas, quas ibi idem ponendas curavit, cura vero nostra est visendi, numquid speciem iustitiæ et pacis præ se ferant ipsæ. Quod credimus; illi enim, יכין vocatæ, tribuimus vim edicti ps. LXXXIX, 15 "iustitia erit sedis tuæ מכין", huic vero, בעז appellatæ, sive cum veteribus vertas robur et securitatem, vim locorum Ph. IV, 7. Col. III, 15. al., sive cum recentioribus alacritatem, si quidem vigores et alacritates sint animi pacificati et tranquilli, quod etiam Ies. XLV, 24. nonnihil firmatur, cfr Ies. XXVI, 3. et oppositum ps. XXXVIII, 4. ubi בעצמי cum בעז quodammodo pæne comparaverim, argumentandi gratia, robur tam in pace (שלום), quam in iustitia inesse. Ceterum nullum nomen proprium sæpius in eo genere loquendi adhibitum et adplicatum reperies, quam Salomonis, et id quidem non minime ab illo ipso. (fr. R. Nielsen, Evangelietron og den moderne Bewidsthed: p. 62.) Sic plus semel in psalmo, qui Salomonis inscribitur, LXXII, v. 3: suscipiant montes pacem populo et colles iustitiam; v. 7: floreat in diebus eius iustus et abundantia pacis, cet. Ex his satis apparet, apud eum iustitiam pariter et pacem valuisse, quamquam, ut ipsum nomen tulit, prævaluerit pacis notio. Quæ quam nativa sit,

iam ex eo elucet, quod Salomon, tamquam cognomine filii pacis, post illum quasi filium belli mortuum, nuncupatus est (2 Sam. XII, 23. 24) et quidem ידידיה, ideoque ex דויד, amabilis, "quia Dominus eum amabat." Iuvat ex uno eodemque capite 1. Reg. II. ejusdem rei argumentorum quandam quasi collectionem depromsisse: ubi Davides *Salomonem*, commemoratione de "sanguine belli" ab Abnero *in pace* effuso v. 5., expetit ut ne sinat canitiem istius *in pace* ad inferos deduci (v. 6); ubi *mater Salomonis* ab Adonia quærit, num cum *pace* ingressus sit, qui respondet *pace* (v. 13); ubi denique Salomon effundit votum, ut domui Davidis et throno sit *pax* in æternum a Domino (v. 33); quod votum impletum videtur, quum IV, 24. (V, 4) dicitur, eum habuisse *pacem* ex omni parte in circuitu et sic, ut Sir. XLVII, 13 extat, *Σαλωμων ἐβασίλευσεν ἐν ἡμέραις εἰρήνης, ᾧ ὁ θεός κατέπαυσε κυκλόθεν*; alia exempla ut omittam usque ad hoc 1 Reg. VII, 51 quo dicitur ותשלם שלמה omne opus, quod ad ædium sanctarum perfectionem pertinuit. Rem ut summatim breviterque describam, statuendum fere est, post illum vocem pacis eam, et in consuetudine dogmatico-prophetici sermonis, permanantem permanentemque significantiam, qualem antea non habuerit, consecutam esse, neque dubitamus eo eiusmodi locos revocare, qualis est Nah. 1, 15 (cfr enim ps. LXXII): ecce, super montes pedes et annunciantis pacem (שלום); celebra, Iuda, festiuitates tuas, et redde (שלמי sueth. infria, quasi infrida) vota tua. Pro "Iuda" in loco parallelo Ies. XLII, 7 ponitur Zion et v. 9. epexegetice Ierusalem fortasse quia notiones Zion et "deserta" sibi invicem respondent.

En nomen adumbratum, quod iuxta Salomonis, in seriem locorum, in quibus notio pacis extollitur, commodius ad rem collustrandam ingrediatur ("vix enim audeo dicere medietates, sed quasi ita dixerim, intelligatur," ut ait Cicero). Etenim quemadmodum illud non modo ratione bellis et proeliis opposita, verum etiam ratione unitatis in pace posita multoties adhibetur, ita et hoc, dico Hierosolyma; sicuti, quod prius attinet, satis est argumenti Ier. IV, 10 (cfr XXXIV, 1. 7. al.), ubi quæratur: ergone decepisti Ierusalem, dicens: *pax* erit vobis, et ecce pervenit gladius usque ad animam? Cfr primum omnium ei oppositum, etiam in apocalypsi tam magni momenti, Iebus (*πατουμένη*) item Luc. XIX, 42. *εἰ ἔγνως καὶ σύ*, scil. Hierosolyma, a pace nominata, *τὰ πρὸς εἰρήνην σου νῦν δέ κ. λ.* Quod posterius autem, ps CXXII, 6. proprie expetite Hierosolymæ pacem, quocum admodum consentit et fere concinit quæstio Ier. XV, 5. quis, o Hierosolyma, ad pacem tibi expetendam ibit? Alia quæstio est, an Hierosolyma, a pace igitur denominata, non item ab iustitia nomen trahere vi-

deri possit. Quid enim dicit ieruscl? Nobis quidem Hierosolyma "possessio pacis" seu pacifica est, quoniam proeliorum multorum, quibus hic locus subiectus fuerit, priusquam ad se in pristina denominatione Salemitica venire posset, memoriam sustentare videtur, quare veterem illum versiculum lyranum adferre licet:

Solyma, Luza, Bethel, Ierosolyma, Iebus, Elia
Urbi sacra Hierusalem dicitur atque Salem.

Hic Lyra Hierosolymam aperte, ex quadam licentia poetica, ab ἱερῶ repetiisse videtur, quæ eadem "urbs sancta" vocatur, quamquam certe non ea nominis vera origo sit. Satis constat, notiones sanctitatis et iustitiæ intimo vinculo esse coniunctas, cujus rei inter sexcenta argumenta sunt Luc. I, 75. Gal. IV, 24. Et vero Hierosolymam non magis sanctitatis, quam iustitiæ urbem, appellatam reperimus, utrumque vi ideas, ut aiunt, electionis, non re et specie, quam plerumque prae se tulit, nam si hanc respexerimus, nihil est ab ea cogitatione quam habemus de gravitate sancti et iusti et quidem paciferi disiunctius; ps. LV, 10. Quod si ideam illam teneamus, et "urbs iustitiæ" veritatisque vocabitur, ut diserte fit Jes. I, 26. Quocirca de portis Hierosolymæ canitur, ps. CXXII. tamquam portis iustitiæ, per quas iusti intrabunt in eam, ps. CXVIII, 19. 20 et ingredietur populus iustus, veritate paceque custodita, Jes. XXVI, 2. 3. Adde, quod victimæ, ex quibus summa Hierosolymæ tribuitur laus, promiscue sanctitatis, ut sæpius, et iustitiæ, ut ps. LI, 21 vocantur; quod via iustitiæ et sanctitatis est, ut Ebr. IX, 8, quod vestimenta iustitiæ, ut sæpius, et sanctitatis, ut Exod. XXVIII, 2. 4. cet. nuncupata sunt, et sic porro. Sit igitur, ut Gesenius iuste quodammodo agat ita derivando nōmen, quo significatio homines vel habitatio pacis oriatur, propius tamen ea, quam cum Ewaldo et Kleinert excepimus, ad veritatem accedere nobis videbatur, quoniam prophetæ vocem ירושׁ haud secus tractent, atque si nostra exceptione nitatur. Sic Obadja 19. 20 quibus verbis ירשׁלם ירשׁו Kleinert sententiam nostram sigillatim tuetur. Accedit, quod Jes. XLIX, 24 cfr 1. 27. fortis expugnator synonyme dicitur iustus, qua appellatione is insignitur, qui sic expugnatione valuerit, ut verbo ירשׁ exprimitur. Metathesi quadam, in genere loquendi hebræo tam solita, ut satis constat, יר eundem esse cum ישׁר, id est, secundum omnes lexicographos, cum צדיק paene dixerim Et vero, quæ de heroe fortiore ideoque imperium obtinente et iusto dixi, ea, ut et sic notiones iustitiæ et pacis conferam, quodammodo colligere licet cum משׁלי שׁלמה, ut inscribuntur Proverbia, quandoquidem verbum משׁל significationem tam imperii, quam similitudinis possideat. Jehovah, qui se nominat "regum magnum," Mal. I, 14, est qua talis speciatim appellatus

"rex iustitiæ," in iustitia regnans, Ies. XXXII, 1. iustitiam parans, ps. XCIX, 4 cet. et item "rex sanctorum," cuius viæ sunt iustæ et veræ, Apoc. XV, 3 cfr. XVI. 5. ps. CXLV, 17. quemadmodum vero Deus iustitiæ, ps. IV, 2, sic etiam Deus pacis, 1 Thess. V. et Hierosolyma vocatur civitas magni regis, Mt. V, 35. Quid plura? Ut ipse cum omnibus suis attributis est theocratici, ut aiunt, Israelis rex, sanctus in Israel, at universum Israeliticum populum Hierosolyma repræsentat, unde quæ de illo, ea et de hac prædicari necesse sit, sequitur ex omnibus, quæ iam exposuimus, ut imago vitæ et naturæ theocraticæ præcipue iustitia et pace exprimi posse videatur.

Sic bina illa et quasi gemina notionum genera in multiplicem invicem agendi rationem ingrediuntur, non solum oppositis suis, sed et synonymis, et id usque eo, ut naturam illius mutuæ rationis sese ipsa induant. Quod ad illa pertinet, imprimis valet hic regula, qua nihil in biblico loquendi genere est usitatius, opposita iusta se posita magis illucescere. In genere autem contrario nullæ notiones magis obviæ sunt, quam voces צדיק et רשע, quum hac præcipue atque ut nullâ aliâ notio iniusti in V. T. exprimatur. Quorum ratio contrariorum iam nativa significatione validior est, quoniam illud, צדיק, prorsus concordat cum ישר, quod proprie de via recta dicitur, hoc vero, רשע, per metathesin, quæ supra iam adumbrabatur, oppositum est עשר, idem fere quod ישר, et de commotione tumultuaria usurpatur, quæ contraria ratio etiam fortior fit talibus paronomasticis *ἀντιθέτοις*, qualis est צדקה et צעקה, משפט et משפח Ies. V, 7. fortassis vero fortissima addito מאזנים vel אבנים, libris iustitiæ et iniustiæ, Lev. XIX, 36. Mich. VI, 11. Sed idem רשע plane contrarium est *τῷ* שלום, Ies. LVII, 21. eo dignius, ad quod animadvertatur, quod שלם omnino ita adhibeatur, ut צדק de אבן, pleni iustique numeris et modulis, quemadmodum ܨܕܩܐ de lancea. Porro synonymis, ita ut notione צדק comprehendantur integritas (alias = אמנים), pietas, virtus, liberalitas, *ἐλεημοσύνη*, benedictio (ps. XXIV, 5.), imprimis vero veritas אמת, ps. XIX, 10 cfr Ies. XLI, 26 XLIII, 9. Prov. VIII, 7. 8. ubi non magis in opposito ad רשע, quam in unitate cum צדק, collocatum invenies; item Ier. XLII, 5, ubi אמת a LXX interpr. vertitur *δίκαιον*, Luc. XII, 57 *δίκαιον* a Syro vertitur ܩܘܫܬܐ, veritas, et sic porro. Et quidem quod ad שלום attinet, eo comprehenduntur notiones remuneratio, retributio, integritas, absolutio, salus: quibus a priore non modo seiungitur, sed etiam cum eodem nonnumquam omnino cohæret; vide Prov. XI, 31. XIII, 21. Dan. III, 31. et fere sexcenta alia. Quæ si omnia, prout utrimque notio præcipua postulet, collegerimus, invenire licet, unitatem virtutum utriusque interesse or-

ganicam, quod tantum abest, ut prohibeatur, ut confirmetur considerando sive partem totius enuntiationis sive accessionem huic adiunctam tamquam ἓν διὰ δυοῖν, quoniam hoc ipsum διὰ quum differentiam, tum quandam differentiæ unitatem ponat, utrumque quidem quam maxime, suis ponderibus libratum. Sic, ut eminens adferam exemplum, quum in uno eodemque capite, Zach. VIII. primum extet formula veritas et iustitia v. 8. tum vero bis veritas et pax, v. 16 et 19, nemo non videt, veritatis notionem esse interiectam, intermediam et quasi temperatam, quæ formulæ ipsius iustitiæ et pacis non magis æqualiter particeps sit, quam eam participet adeo, ut quæstio, quid veritas, sit reapse quærere quid iustitia sit atque pax, quippe quæ utraque vera prædicari oporteat. Nusquam vero luculentius apparet hæc unitas repetitionis, qua continenter ab uno eodemque verbo in rebus similibus et diversis principia sumantur et pari pondere parem pensionem perficiant formulæ partes, quibus gravitas dogmatico-ethicæ significationis tribuenda sit, quam quum de ipso Domino nostro duo illa abstracta prædicentur, ita tamen, ut maximam et obiectivam soliditatem obtineant, et vocetur *nostra iustitia*, Ier. XXXIII, 16. cfr. 1 Cor. I, 30. et *nostra pax*, Eph. II, 14. eo maiore animadversione dignum, quod omnia, quæcumque alterutri notioni subiecta sunt, non modo concludunt sed et comprehendunt. Id vero ita esse, omnino inde patet, quod neque hic alterum sine altero exponitur, quoniam priori loco pax tamquam finis et extremum iustitiæ memoratur, ut v. 6. 9. et quidem 16, ubi mentio Hierosolymæ fit, si quidem בטח unum et idem sit atque שלים, et posteriori mentio sanguinis, i. e. iustitia in sanguine eius, Rom. III, 25. V, 9. antecedit. Quod si quis notionem præter eam, quam supra in voce veritatis reperiebamus, quæ maximas duas partes contineat latissimeque fundatur, ex quaque tota res appellatur, requisiverit, eam habebit in ישע, vel solidius et eminentius σωτήρ, quum præsertim "veritas et salus" coniungantur, sicuti ps. XL, 11. Ut enim patuit notionem veritatis esse quasi intermediam iustitiæ et pacis, ita patebit, salutem finem huius formulæ esse et summam. Neque umquam voculæ ἡμῶν tantam habet vim, quantam tribus illis subiuncta. Et profecto, his omnibus perpensis, nobis persuasimus, ut vox illa שילה (Schilo), de qua ambigitur, cum tribus illis admodum congruat, quippe quæ palam שלום includat, cum quo ei sit una eademque radix שלי, et latenter צדק, quum præsertim ad ישע Gen. XLIX, 18 respiciamus, quod eius quandam quasi epexegesin efficere videatur atque ipsa *salus* voci שלם resonare. Quam suspicionem nostram nonnihil corroboratam invenies, si v. 9. 10. ad שבט, collatum cum virga iustitiæ ps. XLV, 7. 8. sive ad מחקק, collatum cum Ies. X, 1. pl. præser-

tim ps. CXIX (חקים), præceptis iustitiæ, sive denique ad אריה, collatum cum Apoc. V, 5. quoniam, ut constat *νικᾶν* is dicatur, qui in iudicio iustus declaratus fuerit et sic pacem consecutus, respexeris. Quantopere autem notiones *σωτὴρ* et *εἰρήνη* conglutinatæ sint, Luc. II, 11. aliisque eiusmodi locis cerni poterit. Iam vero quum in eo sumus, ut ad concionem, quæ dicitur, montanam, formulam, de qua quæritur, in ea perspecturi, transeamus, verba O. Marpurgi (Das Wissen u. d. rel. Glaube. Leipz. 1869, p. 277), quibus generatim consentimus, adferre licet. Dieser Glaube, inquit, ist nun aber auch, wie wir das in subiectiver Beziehung von ihm erkannt, in obiectiver kein anderer als der vorbereitende alttestamentliche, z. B. der des Abraham, des Vaters aller Glaubigen, oder des David und anderer, zumal auf der prophetischen Stufe, freilich seiner Entfaltung nach ist er auch in obiectiver Hinsicht ein um so viel vollkommener, als die Gottesoffenbarung in Christo der alttestamentlichen voran steht. Bei Abraham ist es mehr das **δυνατόν**, Gottes Macht und Treue, was der Glaube kühn ergreift; nach gegebenem Gesetze, z. B. bei David, ist es die **δικαιοσύνη** und das **ἔλεος**, die Gerechtigkeit und das Erbarmen, welchem er sich in Demuth und Hoffnung unterwirft. In Christo ist es der höchste Erweis aller dieser Eigenschaften in der vollendeten Offenbarung der heiligen Liebe des Gottesgeistes, welchen der Glaube mit gänzlicher Hingebung alles Eigenen ebenso demüthig als freudig, klar und fest umfasst. Im letzten Grunde demnach ist der lebendige Glaube auf vorbereitender alttestamentlicher Stufe seinem Gegenstande nach derselbe als der vollkomnere des Christenthums.

II.

Nimium, ut opinor, non dixerimus, si statuemus, re vera esse in formula iustitiæ et pacis, quod non magis novum testamentum in vetere lateat, quam vetus testamentum pateat in novo, id quod sequitur probandum. Reapsæ igitur **δικαιοσύνη** vox prope prima est, a qua novum testamentum, quantum ab evangelistis exprimatur, incipiat, et ut incipiendi ratio fuit, ita fere reperietur desinendi modus. **Δίκαιος** enim est verbum, quo homines, qui in principio (*ἀρχή*) eius introducuntur, significatos videre licet. Sic Luc. I, 6. Zacharias et Elisabet, addito, quasi quo res testatior sit, **δικαιώμασι**, neque **ἐν φρονήσει δικαίων** v. 17. omittendum; sic apud Matthæum, sive ad initium I, 2. quo ab Abraham rem repetit (cfr Ier. XLI, 2. 3), sive ad commemorationem Iosephi v. 19; sic revera et Ioh. 1. quum ab *Johanne* baptista inchoet, respiciens illud

χάρις, secundum quod nomen suum obtinuit, cui voci, ut supra vidimus, notio iustitiæ inest, ne iudicium Herodis de illo tamquam *δικαίῳ* loquar. Cunctis autem his locis additur notio pacis. Neminem enim fugit, formulam allocutionis *μὴ φόβου*, Luc. I, 13. II, 10. Mt. I, 20. cetera negative enuntiari idem, quod positive pace, et id etiam magis, si per litoten intelligatur. Quod idem nobis, ceteras præsertim Lucæ narrationes persequentibus, perspicuum fit. Constat, *χαῖρε* veluti vocem salutandi esse eandem atque שלום (cfr. Iac. I.), et quum hoc tam prope cum *κεχαριτωμένη* collocetur, quam Luc. I, 28. formula, de qua omnino disserimus, eminet simul. In carmine Zachariæ animadvertimus v. 75 de *λατρεία ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*, potissimum comparantes hæc verba cum *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (v. 77 cfr. 1 Joh. 1, 9.), pariter et v. 79 *ὁδὸς εἰρήνης*, quum præsertim comparationem adsciscamus cum Ies. LIX, 8. 9. ubi dicitur: "viam pacis nescierunt omnis, qui calcat in eis (eorum viis), ignorat pacem . . et non apprehendet nos iustitia." Quid autem dicamus de Simeone? Idem, quod dicitur de illo, fuisse eum *δίκαιον*, et ab illo ipso: *ἀπολύεις ἐν εἰρήνῃ*, eo magis, quo *ἀπολύειν*, sicuti Mt. 1, 19, etiam sine addito *εἰρήνῃ*, eandem sententiam exprimit. Quis est vero, qui non videat quandam quasi coniunctionem connexivam carminis illius simeonici cum novo cantu angelorum ad ortum Christi audito? Quod si ita sit, animo sumatur necesse est, eandem ei subesse formulam, in *δόξα και εἰρήνῃ* delitescentem vel potius conspicuam. Gloriam igitur quodammodo iustitiæ respondere existimamus. Etenim in re ac natura positum est fore, ut gloria, quæ per evangelium de christo nato Deo tribuatur, ea sit, quam ex iustitia, cui satisfaciendi gratia Christus in mundum venerit, pariat et conciliet, utque, si *δικαιοσύνῃ* sententia sit, qua concluditur vetus testamentum, ab eadem initium oriatur in novo, tunc vero cummaxime in novo primoque cantu angelico, quoniam angeli coelestes, quemadmodum intermedii edictorum divinorum in vetere foedere fuerunt ministri (cfr. Gal. III, 19.), ita eodem munere, ineunte novo, fungantur necesse sit, ideoque tamquam primi iustitiæ et quidem pacis præcones interpretesque. Iustitia autem est, ut Suidas definit, *ἡ τελεία ἀρετή*, et *τέλειον*, ut infra videbimus, comprehendit pacem. Præterea *δικαιοῦν* et *δοξάζειν* sæpius sunt synonyma, ut ex Sir. X, 32. XIII, 26. 27. XVIII, 1. coll. Ies. XLV, 25. Iob. XXVII, 5. al. videre licet. Hoc vero potissimum e Rom. III, 23. patebit, ubi, etiam iudice Meyero, *δόξα θεοῦ* idem est cum *δικαιοσύνῃ θεοῦ*, v. 22, licet nulla propria usus mutui ratione ab illo allata, quam in quodam studio tautologiam evitandi sitam equidem putaverim, quum de cetero recte ait: das folgende *δικαιούμενοι* dass die *δόξα τοῦ*

τοῦ ϑεοῦ der Sache nach nichts wesentlich Verschiedenes von der δικαιοσύνη ϑεοῦ und nichts erst Zukünftiges sein kann. In doxologia δικαιοσύνη non collocari posse, perspicuum est et per se patet, quum præsertim, ut hic, δόξα ad eandem vocem v. 9. se referat, sed æque perspicuum, ut opinor, lucem (περιέλαμψε) se super δικαιοσύνη, vel quidquid ei respondens verbum (v. gr. σωτηρία, cfr. v. 11) et per δόξα synonymice significatum sentiamus, fundere, tamquam, ut Ciceronis verbis utar, fundit se iustitia in ceteras virtutes. Eadem fere cogitandi ratio subest collocationi ἀπαυγάσματος τῆς δόξης cum καϑαρισμὸν ποιησαμένῳ, Ebr. I, 3. quippe ex quo iustitia redundet, et quidem pax, quam in eodem cantu celebratam audimus. Neque prætermittendum est, quod εὐδοξία tamquam quædam utriusque quasi σύνϑεσις sit contemplanda, cui voci sit una eademque radix atque δόξα et respondeat רצין (= חסד = צדק, cfr ps. V, 9. Gesen. Lex. p. 783.) ac non numquam in eandem significationem atque εἰρήνη cadat (ut probat Schleussnerus p. 685). Ex hoc igitur ipso angelico hymno proficiscitur unitas utriusque partis formulæ iustitiæ et pacis tamquam novi foederis principium et quoddam quasi thema una cum multis variis, ut vidimus, eius tractationibus, in universa novi foederis concione exponendum. Quod idem in loco præcipuo et quasi palmario elucet, qui ea, quibus hymnus ille desivit, excipit et ad ipsa se adplicat, eum dico, ubi Christus munus suum adgreditur; Matth. III, 13: 39 enim, locus sacramenti et regenerationis, erit ut pagina altera, quemadmodum Luc. II. ut una et prior, eiusdem βίβλου γενέσεως Iesu Christi considerandus. Namque in hoc vidimus, primum quod δικαιοσύνη signatur ut caput omnium, quæ "decebat" Christum implere, ad quæ implenda igitur veniebat; tum columbam, imaginem pacis pariter et spiritus sancti, olim oliviferam (Gen. 8. VIII, 11), sicuti de iustitia simul et de oleo spiritus (pacis et) lætitiæ canit ps. XLV et paciferæque manu ramum prætendit olivæ, cantat Virgilius. Denique ἐν ᾧ εὐδόκησε ita respondet ἐν ἀνϑρώποις εὐδοκία, ut intelligamus, omnem Dei benevolentiam in Christo quiescere, tamquam redemtore, iustitiæ pacisque restitutore, et per eum in hominibus, ad iustitiam pacemque restituendis; quare hic item, nostro iudicio, locus est, unde exitur, si quis adpellationem danielicam υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου adplicare et quidem explicare velit, quemadmodum spiritus in eo manebat et ex eo ad homines manat. Iam vero hæc omnia, quidquid comprehendant et ex concione montana, quæ dicitur, manifestabuntur.

In qua concione δίκαιος esse argumentum et thema, ut aiunt, præcipuum, satis constat et facile agnoscitur; sed id ita esse, ut εἰρήνη a δικαιοσύνη secerni

non posse, perspiciendum est et agnoscendum. Iam vero dignum, ad quod adtendatur, est, hoc argumentum eadem forma obviam ire, qua in baptismo: *πᾶσαν δικαιοσύνην πληρῶσαι*; *δικαιοσύνην* enim et *νόμον* uni eidemque notioni subesse, neminem non fugit (Mt. V, 7), quoniam lege iustitia omnino requiratur. Et quidem iam in *μακαρίσμοις* illis, a quibus ipsa concio incipit, extant ea, quæ nos sequi in demonstrando quæque maxime spectare solemus, *δικαιοσύνη* et *εἰρήνη*, non modo disertis verbis, v. 6. 9. sed et ita, ut reliqua, quæ ibidem prædicantur, ad eam ipsam formulam referri possint, ut ostendunt versiculi 4. et 10. Immo vero ipsa vox *μακάριος* notionem *δικαιοσύνης* quodam modo exprimit, si quidem primam illius positionem respiciamus. Quod ut videamus, primum respiciendum est, concionem, de qua agitur, similiter incipere, atque psalterium Davidis; et satis memoratu dignum est, ex psalmis, qui ab אשרי incipiuntur, primum, quem alias *δεύτερον* vocant, cfr Act. XIII, 33. verbo, quo incipit, eodem desinere; deinde suspicioni, qua ad CXIX, qui in ordine litterarum perpetua constructione versatur, quispiam se conferat, eum in צ et ש imprimis recepisse voces צדק et שלים, satisfieri ita, ut illa ter, hæc semel inseratur atque ambæ omnino ad instar formulæ connectantur v. 164. 165.; denique in XXXII. (cfr CXII), hoc verbum אשרי (per quandam quasi metathesin poene dixeris) in opposito ad רשע, cui oppositum alias plerumque est צדק, esse collocatum, id quod plus habet recessu, quam fronte promittit. Etenim cum hac ratione oppositi alia, quæ ad rem, de qua agitur, eruendam contulerit, coniuncta est. Quæ quidem ratio in eo extat, quod, qui נשוי פשע (negative; cfr positive quasi pingentem vocem כסוי) est, unde antea sub pondere depressus ut inclinatus considerabatur, is beatus prædicatur, scilicet propterea quod graui curarum pondere levatus ideoque vi vocis erectus (אשר) tandem ire potest. Paulus autem ipsa nunc allata verba Rom. IV, 8. 9 non tam vertit, quam interpretatur eo, ut is dicatur beatus, *ᾧ ὁ θεός λογίζεται δικαιοσύνην χωρίς ἔργων*, ideoque erectus (uprättad) tamquam iustificatus (rättfärdigad) et gravissimo peccatorum onere liberatus. Quod quispiam ita ad libertatem erectus fit, in eo igitur consistit *ὁ μακαρισμός*, vi vocis hebraicæ, et reapse Paulus eundem beatum ita, ut Græci loquuntur, *τρισμακάριος*, ter enim (v. 7. 8) hanc vocem repetit, veluti Christus septies vel etiam nonies. Hanc vero sive beatitatem sive beatitudinem in pace consistere item et, ut Cicero, pax, inquit, est tranquilla libertas, ex eodem loco apparet, quum Davides l. c. v. 3 dicat: quoniam tacui, inveteraverunt ossa mea, id quod ps. XXXVIII, 4 sonat ita: non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum. Sed ut ad ingressum concionis mon-

tanæ redeam, mirari et quærere licet, numne notio iustitiæ in voce *μακάριος* latens, certe in nonnullis *τῶν μακαρίσμων*, Christo fuerit obversata; numne, ut memoriam metatheseos ירש repetamus, ad *πτωχοί* (עני, אביון) niphalicus huius verbi modus in mentem ei venerit, in quo insit significatio ad egestatem redigi, et quidem eo potius, quod עני sit afflictus atque ex versiculo 10. sequi videatur idem; numne, ut omittamus, voci עני etiam significationem mansueti vel mitis subesse, quum per *κληρονομεῖν* reddiderit ירש, *πραεῖς* quoque ut צדיקים senserit, quoniam ps. XXXVII, 29: "*iusti* hæreditaturi terram" dicuntur, quod prorsus idem v. 11 de mansuetis (ענוים) dicitur, addito: et delectabuntur in multitudine *pacis*. Utut hæc iudicantur, quæ ex exemplis modo in medium prolatis conclusa voluerimus, id tamen certo certius constat, omnia circum formulam, quam præcipue proposuimus tractandam, volvi, et quoties una eius pars emineat, altera continuo intelligi, etsi diserto verbo non expressa exstet. Quod dictum volumus singulari habita ratione ad Matth. V, 6, ubi iustitia cum maxime extollitur, ut videatur, eam non magis diserte exponi, quam pacem quasi inserte intelligi, si cum *χορτάζεσται* comparemus Ies. XXII, 17 coll. cum ps. CIV, 13. "fructus iustitiæ erit pax." Ceterum "pace satiari" est idem atque "benignitate pacis frui" (ps. XXIX, 11), sicuti sitiens terra saturatur benignitate pluviæ, ps. modo cit. Huc pertinet et ps. XVII, 15. *ἐν δικαιοσύνῃ... χορτασθήσομαι* (LXX int.). Quomodo autem hoc verbum cohæreat cum *περισσεύειν*, utroque in notione abundantiæ concurrente, ideoque Mt. V, 6. cum v. 20 de iustitia, paullo post videbimus.

Est enim admirabilis quædam continuatio, seriesque rerum, ut alia ex alia nexa, et omnes inter se aptæ colligatæque videantur. Quod, quoad ad binos locos modo memoratos pertinet, iam e mentione, utrisque communi, *βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, quodammodo patet, id quod contra Meyerum animadversum volumus, qui recte quidem statuit: ein *zusammenhang* mit den Vorigen ist nicht zu erkünsteln, wie noch *Lange* thut, welcher *νομίσητε* mit *νόμον* in wortspielende Beziehung setzt; sed quanam ratione probare voluerit, quod "Iesus bricht ab und führt den *neuen Abschnitt unvermittelt* ein, was grade der vorzüglichen *Wichtigkeit* desselben (denn er zeigt, wie die christliche *δικαιοσύνη*, in der alttestamentlichen wurzelnd, deren *Vollendung* ist) entspricht, omnino non possumus intelligere. Num id "ein Erkünsteln" erit ostendere in perpetua oratione, præsertim tali, qualis concio Christi montana est, contextum rerum, qui respondeant extrema primis, media utrisque, omnia omnibus? Profecto, si quid vide-

mus, tantum abest, ut "was grade der vorzüglichen Wichtigkeit desselben (partis a v. 17 incipientis, de νόμῳ et δικαιοσύνη loquentis) eo minuatur, ut cummaxime augeatur, quod ad universum orationis ingressum et imprimis ad v. 6, quippe qui, ut in concesso est, ipsum totius orationis argumentum contineat, revocetur. Νόμος vero est, quod תורה vi vocis significare potest, quædam quasi digitorum monstratio (vide Prov. VI, 13), et quod Deus suis ipsius digitis in eo monstravit (cfr Exod. XXXI, 18), id est δικαιοσύνη implenda et εἰρήνη, lege impleta. Illam autem a nobis non impletam esse ideoque nos a pace, si quidem via iustitiæ legalis parari debeat, alienos, hoc Christus plane ostendit et Paulus imprimis amplius exposuit. Quod si ad Hez. XIII, 16. Ies. LII, 7. Ioh. I, 17. Eph. II, 17. 20 aliosque his similes locos accuratius adtenderis, quum lex (νόμος) sit arbiter iustitiæ, prophetæ vero pacis nuntii sint, invenies, formulas legem prophetasque et iustitiam pacemque mutuis quasi officiis gubernari. Verba Meyeri sunt: Diese Erklärung von der Absolutirung der im Gesetz und in den Propheten gebotenen und dargestellten Gerechtigkeit wird durch die beiden folgenden Verse zur Gewissheit; iisdem vero versibus et "wird zur Gewissheit," pacem esse tam procul aut prope, quam iustitia. Quod ad distinctionem maiorum minorumque præceptorum adtinet, conatur Meyerus probare, eâ nullam haberi ad divisionem pharisæam rationem, opinans, commemoratione ἰῶτα et κεραία contrarium ostendi. Quod statuens, contextum rerum prætermissum fecisse profecto videtur. Manifestum enim est, libertatis dignitatisque contentionem adversus Pharisæos a Christo factam haud primum a versu 20 inchoari; tum vocem τούτων sufficienti ratione carere, nisi ex significatione præceptorum ab aliis, ideoque a Pharisæis data repetatur; tum βασιλειαν τ. οὐρανῶν proximis versibus (19. 20) repetitam invicem sibi respondere; denique ποιήσῃ και διδάξῃ ratione ad Pharisæos et scribas poni, cet. Vel numquid Iesus, qui verba Matth. XXII, 38. 39. pronuntiavit, nonnulla horum præceptorum ἐλάχιστα adpellasse putari potest? Nonne foret repugnare ipsum sibi, si sentire nos vellet, si quis minimum ex his præceptis solveret, eum tamen, ut arbitratur Meyerus, in regnum Messiæ licet inferiori vel infimo gradu, venturum esse. Sin vero rhetoricum hebræorum loquendi usum consideremus, non possumus non Bengelio assentiri, putanti in repetitione ἐλάχιστος antanaclasin inesse, quæ jubeat, ut quicumque aliquod præceptum diuinum quasi minimum eoque levissimum iudicaverit, is haud aliter in regno coelorum iudicetur ipse; cfr. Dan. V, 27. Hoc ipsum infitiari est acumen eorum, quæ post Christus de iustitia istorum dicit, retundere. Meyerus autem, quum de voce γάρ, v. 20. moneat,

"wegen dieser Verbindung hat man unnöthige Schwierigkeiten gemacht und das Nächstliegende übergangen" et addat: Iesus begründet das eben gesagte ποιήσῃ κ. διδάξῃ nach seiner nothwendigen Verbindung: "denn wenn Ihr nicht das *Thun* mit dem Lehre" vereinigt, so könnet Ihr, mit den Schriftgelehrten und Pharisäern auf gleicher Gerechtigkeitsstufe nicht ins Reich eingehen," reapse ea, quæ de minimis præceptis disseruerat, revocavit; quasi vero si quispiam "auf gleiche Gerechtigkeitsstufe" in regnum coelorum intrare posset, etiamsi ad doctrinam illorum facta accederent! Neque, si quidem ad Ioh. III, 5. oculos intendamus, "per se patet" (es versteht sich übrigens von selbst!), dass hier Iesus die falsche Gerechtigkeit der Pharisäer *überhaupt* in Auge hat, so dass Ausnahmen wie Gamaliel, Nikodemus u. s. w. nicht in Betracht treten; id quod Tholuckii, quem testem profert, pace dixerim. Sit igitur, ut δικαιοσύνη ὑμῶν intelligatur "eure sittliche Rechtbeschaffenheit, nicht (contextvidrig) die iustitia fidei (Calov)," tamen quum addat, obwohl auf letzterer das wahrhaft sittliche Leben (nicht die eingebildete δικαιοσύνη, wie die der Pharisäer war) beruht, quærere licet, num cum indole, quæ non "wahrhaft sittliche Leben" sit, quispiam in regnum coelorum vel Messiæ, ut loqui solet, inire queat? Universa expositio Meyeri eiusmodi est, ut a proposito, quod Christus omnino intuetur, abhorreat. Quod ad περισσεύειν μᾶλλον pertinet, hoc demum ita "per se patet," comprehendendum esse "excelluerit magis quam," ut vix opus esset dici. Rationem huius insueti verbi usus hoc loco in oratione de regno coelorum neque is, neque alius quisquam percontari et reddere studuit. Supervacaneum fere est commemorare, in cuiuslibet regni notione duo præcipua requiri, puta νόμον et δικαιοσύνην, et tantummodo propter nexum rerum annotatur. "Τῶν γραμματ. κ. φαρισ. est, ut satis constat, comparatio compendiaria pro τῆς δικαιοσύνης etc." Ratio autem comparationis ea est, ut, quemadmodum διδάσκειν ad ποιεῖν, ita γραμματεῖς ad φαρισαίους sint, ideoque quadam iustitia theoretice et practice, ut dicitur, distincta, neque μέγας in regno coelorum vocetur, nisi si quis utrumque comprehendat, quod tamen et modo coniungi potest, quo quis regno illo excludatur. Qui modus, ut nunc cernitur, est Pharisæorum et scribarum, atque unitas, in quam conveniunt, est acceptio cuiusdam περισσεία δικαιοσύνης, abundantis iustitiæ, ei, quæ postea sub nomine operum supererogationis in pontificiis ecclesiæ romanæ deprehenditur, haud dissimilis; etiamsi enim Ligthfootius, eam disertis verbis ad descriptionem disciplinæ illorum pertinere non plane comprobasse videatur, id re vera ipsi probarunt, ut ex Luc. XVIII, 12. Matth. XXIII, 23. aliisque multis emergit. Quum igitur discipuli

inter se certarent, τίς μείζων ἐστίν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, Matth. XVIII, 1. hoc veram verborum et sententiarum ad inventionem pharisæorum esse adcommodationem reperire licet: quo plura bona opera vel quo maior iustitia, eo maiorem locum in regno coelorum; quapropter responsio fit eadem, atque ad illos: οὐ μὴ εἰσέλθητε. Et quidem dignum est, quod adnotetur, caput, cuius initium sic est de δικαιοσύνῃ, quum προσ ἀλλήλους disseruissent, quis maior, exhortatione finiri: εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, Marc. IX, 34. 50 unde videtur, quo magis abundat iustitia pharisaica, eo magis defici pacem. Ratio autem eiusmodi περισσείας τῆς δικαιοσύνης, traductæ ad similitudinem imbecillitatis humanæ, non oriri potest, nisi enumeratione quadam quantitativa operum, animo ab indole qualitativa separato. In qua re iam ad Cohel. VII, 16. μὴ γίνου δίκαιος... μηδὲ σοφίζου περισσά (יתר) et ad δικαιοσύνη περιττή apud *Longum* (citante Schleussnero, p. 509) possumus delegare. Περισσεύειν proprie de liquidis usurpatur, ad imaginem fontis deducens, quæ, quomodo exprimatur, videre licet quum in Ies. XXXII, 18. de plantatione dicto, tum in proverbio illo ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ, Mt. XII, 34. cfr. v. 33. Luc. VI, 45. et sæpius. Intellectus igitur verborum est: δικαιοσύνη scribarum et pharisæorum illa quidem περισσεύει, abundantia iustitiæ, quæ in regno terrestri utilis fore potest et prodesse, quamquam ex eadem regnum coelorum impetrari sibi arrogent, sed nisi vestra iustitia περισσεύει πλέον (cfr ὑπερπερισσεύει, Rom. V, 20), tantum abest, ut principem locum in coelo obtineatis, ut in regnum coelorum ne intrare quidem possitis, sicuti illi cum sua περισσεία δικαιοσύνης. Quantum vero πλέον? Tantum, respondendum est, si ad v. 18 respexeris, quantum coelum superet terram vel, ut in imagine maneamus, tantum, ut omnem pharisaicam δικαιοσύνην superfundat, demergat, exstinguat. Iene aüssere Gerechtigkeit bei unreinen Herzen gehört nicht in den Himmel, sondern in die Hölle, verba sunt Lutheri, quæ Meyerus non dubitavit allegare. Quæ quum ita sint, necessariam et apud discipulos suos ponit postulatque περισσείαν δικαιοσύνης sed eam, quæ longissime et, ut ita dicam, toto coelo a iustitia pharisæorum sit dispar, qualitative definita. Quod quoque emergit ex quæstione v. 47. τί περισσὸν ποιεῖτε; nam de publicanis quidem quæritur, verum constat, fore, ut hi, secundum verba Christi, præcedant illos in regnum coelorum, cuius rei eximium exemplum exstat Luc. XVIII, 18. ubi κατέβη οὗτος (τελώνης) δεδικαιωμένος (sc. μαλλον et quasi περισσοτέρως diceres), ἢ ἐκεῖνος, qui iustum se ipsum fecit et in eo genere pacis, qua gloriatus est, quievit; quare, si quoddam περισσεύει valet in δικαιοσύνῃ publicanorum, etiam magis in ea pharisæorum

valeat necesse est, et alio sensu in ipsa discipulorum vel christianorum vel maxime. Eandem vero quæstionem de pace valere, ut modo adumbravimus, in sequenti oratione videbitur, id quod iam in verbo πληρῶσαι situm est, si quidem respondeat verbo שלם.

Mirum profecto est, quod sunt, qui opus ducant certiores nos facere, Christum verbis Matth. V noluisse rem antinomistice comprehendendam, id quod, etiamsi non per se liqueret, satis superque verbis eius πληρῶσαι et περισσεύειν ad liquidum perduceretur. Eiusmodi enim sententia proferri nequit nisi "ohne die Einsicht in die tiefere Einheit und den rein sittlichen absoluten Inhalt" (Meyer); quæ quam absona sit, ex eo quidem apparet, quod inde sequitur, Christum uno quasi halitu dicere se πληρῶσαι et ἀπολύσαι, atque in tali ἀπολύσαι denique consistere ipsam eius ἀπολύτρωσιν. Ut autem de lege et prophetis, ita de vinculo iustitiæ et pacis vere dictum est, Christum non ad solvendum sed ad perficiendum venisse. Quamobrem ita persequitur orationem, ut demonstret, quemadmodum pharisaica περισσεία δικαιοσύνης verum sit ὑστέρημα, ita de ratione εἰρήνης valere idem. Quæ quidem περισσεία eiusdem est generis, quod Iac. 1, 21. ubi metaphora desumta est a ramis, in vite vel arbore inutilibus et luxuriantibus et falce resecandis, ideoque imagini supra adumbratæ admodum consentanea. Iacobum vero auctorem eo potius nominamus, quo magis, quam quisquam alius, ad concionem montanam respexit et epistolam eius complexum eiusdem concionis pæne diceres, et hunc ipsum locum, quippe qui cum eo, quod modo ante dixit, ὀργή ἀνδρός δικαιοσυνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται, cohæreat, quibus verbis eorum, quæ ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις Mt V, 21, additis v. 22. ἐγώ δέ.. πᾶς ὁ ὀργιζόμενος κ. λ. directe reminisci videatur. Dictum erat: οὐ φονεύσεις, sed hoc præçeptum, hic quasi ramus vitis legis, a scribis et pharisæis περισσεία circumscriptarum interpretandi rationum adfecta fuit, quam Christus recidit, simul indicans, eas esse fetum arboris mali; eadem enim est argumentandi ratio, quæ Matth. XII, 34. 39. obvenit. Etenim quonam alio modo voces contumeliosæ, quarum exempla profert, atque ut περίσσευματα τῆς καρδίας πονηρᾶς vel ῥήματα ἀργά et id quidem summo gradu? Etiam hanc Christi explicationem exemplis factam Iacobus excepisse videtur III, 10. 36. et speciatim repetita voce πηγή idem dictum voluisse, quod περίσσευμα. Christus certe dicere voluit, si fons falsa iustitia nascatur, ex eo nihil, nisi quod ad pacem obturbandam valeat, emergere posse. Unaquæque traditio quidem non est reiicienda, sed quomodo Meyerus arbitrari possit, verba subsequentia (ergo raka, cet.) a lege haud aliena esse ("wenngleich dem Gesetzt nicht fremdartigen"), facile

non erit intellectu; etenim si quid alienum existimandum putetur, in eo genere ea sint necesse esse, in quæ Christus tam acriter animadvertat. Primum omnium climax, qua hæc proponit, non est prætermittenda. Uno enim, quo homo proxime ad se ipsum referatur, proposito, duo nominat opprobriorum exempla, quorum alterum omnino ad proximum, alterum ad Deum respicit. Ostendit igitur, iam iram (in hoc autem contextu rerum εἰκῆ supervacaneum videtur) coram iudicio divino cædem esse nihilo minus, ac si facinus accederet. Dignum hic quidem est, ad quod adtendatur, vocem ὀργή non semel sed sæpius una cum ἐργάζεσθαι collocari, ut Iac. l. c. et Rom. IV, 15. ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, cfr. II, 9. Hinc concludere licet, vocem ὀργή haud secus tractari, ac si ex verbo ἐργαζ. proficiscatur et ipsam tamquam ἔργον ab infra et ad extra consideratam. Considerantur igitur quum ἔργα τῆς ὀργῆς, tum ἔργα τοῦ νόμου (Rom. II), sed ita ut neutrum κατεργάζεται δικαιοσύνην: ὁ νόμος enim κατεργάζεται ὀργήν, ὀργή non δικαιοσύνην. Nemo non videt eo ipso et dici, tantum abesse, ut alterutrum κατεργάζεσθαι εἰρήνην, ut ea, quæ non magis ab iustitia, quam a pace abhorreant, operetur. Quæ res exponitur et pæne sub adspectum subiicitur contumeliis, quæ sicut ex fonte amaro amara emanat aqua, vel ut fructus amarus (oppos. "fructui iustitiæ paci" Iac. III) e radice amaritudinis, Ebr. XII, 15 ubi v. 14. et εἰρήνην διώκετε dicitur; cfr Deut. XXIX, 18. 19. ubi mentio huius radicis cum memoratione κατάρας coniuncta est. Neque ea, quæ Iacobus, in imagine fontis versans, de κατάρα disserit, ab his, quæ loquitur Christus de raka et moreh, multum differt, quum præsertim ad ea, quæ de εὐλογία εἰρήνης canuntur (ps. XXIX, 11.), animadvertamus. Sit, ut raka ad רקק, exspuit, sive secundum Hieronymum, Buxtorfium, cet., quos sequitur Meyerus, ad chald. ריקא, baronem, vocem contumeliæ usitatissimam, vel ריק, κενόφρων, κενόκρανος, siue denique secundum Ewaldum ad aram. רקעא, panni ("lump") revocetur, parum refert. Nobis quidem onomatopoeticum est, et quisquis arameum loquendi usum non ignorat, ex quo derivandi rationes pro re nata variant, ita ut Ephraim explicetur ab Hosea, quasi e פרא, onagro, sit repetendum, et sexcenta alia, is facile putabit, cunctas illas radices in sermone infimæ plebis vel etiam in iudiciis pharisæis conspirasse, verba enim intercidunt invalescuntque temporibus. Quum autem Meyerus vocem raka cum κενός Iac. II, 20. comparet, num serio credere potest, Iacobum, cui, ut iam vidimus, concio Christi montana ob oculos identidem obversetur, appellationis, quam Christus instar cædis iudicavit, se reum fecisse? Credat iudæus Apella. Et vero quum sinat verba Theophylacti, de ratione ὀργῆς loquentis, valere, quidni eadem,

quibus declarat idem: τινὲς δὲ το ῥακὰ συριστὶ κατάπτυστόν φασι σημαίνειν, et indicet, usum apud Judeos fuisse ritualem eum, quem hæreticum iudicarint et ex ecclesia eorum eiectum despuendi? Conferas velim ps. II, 4. et versionem Lutheri "spuit," sunt enim, qui credant, לעג esse verbum instar onomatopoetici, sputo balbe loquentis confictum; unde sententia sit: ut agant iudices in κρίσει (Mt. V, 21. 22.), ita adversum ipsos agere eum, qui sedeat iudex in coelis. Utcumque est, hæc sententia fulciri videtur iis, quæ Christo acciderint, quum turba in eum spueret (Mc. XIV, 65. XV, 19. Mt. XXVII, 30. cfr. v. 29. ubi igitur ἐνέπαιζον in eodem contextu reperitur, quo ps. l. c.), id quod facilius ex ritu constituto, quam ex subito iræ impetu intelligitur. Neque omnino dubitari potest, quin Christus eodem raka adpellatum, quod in consuetudine sermonis quotidiani usurpatum condemnat.

Venimus nunc ad verbum, quod maximis difficultatibus dissentionibusque subiectum fuit, dico μωρέ. Gravius vero esse opprobrium quam raka, per se ipsum apparet; sed quî ita existimari queat, si nihil nisi græcum sit, perquam difficile est intelligere, et quum ne Meyerus quidem aliter senserit, non mirum, est, alios in eadem sententia hæsisse. Quod autem maxime mirationem facit, est eum ne suspicari quidem, quum alterum verbum id genus sit aramæum, absurdum esse pro certo sumere, alterum fore græcum. Totam quæstionem quattuor litterarum lineis dimittit: "μωρέ, נבל, Thor, aber in sittlichem Sinne (s. Hupfeld z. ps. XIV, 1), wie man richtig den Bösewicht als thöricht betrachtete; daher gleich: *Bösewicht* (?), und somit ein starkeres, den *ethischen Charakter* treffendes Schimpfwort, als ῥακά, s. Wetst." Quam interpretandi rationem merum verumque indicium, ut aiunt, paupertatis prope dixerim. Primum idcirco interrogare licet, si ῥακά "ein Schimpfwort" sit, quoquo modo derivetur, annon "im sittlichem Sinne" ita sit? An aliter sensit Dominus, quum de culpa contra legem *moralem* commissa et de indole eius δικαιοσύνη propter quam pro culpa habetur, mentionem facit? Quod si ita est, aculeus differentiæ frangitur. Deinde, ubi est ratio, qua adducamur ad intelligendum, μωρέ significare "Bösewicht"? Meyerus certe eam non reddidit. נבל quidem est idem atque μωρός græce; sed tantum abest, ut demonstret quod demonstrandum sit, ut eadem vox in utraque lingua sine contumelia et adhiberi possit et adhibita sit. Lubenter concedimus, נבל et quidem "Bösewicht" posse significare, sed non ultra, quam ut de quolibet impio, imprimis de atheista practico, dici queat, neque aliud dicit psalmus citatus. Quum autem 1 Sam. XXV. Abigail, quippe quæ, mariti נבל dissimillima, vocetur "mulier prudens" et Davidi stultum eum

esse, ut illius nomen Nabal, et stultitiam in eo esse dicat, num idem eo exprimitur, quod Matth. l. c. quamquam et vir beliaal adpellatus est? Gesenius vertit נבלה "nequitia," sed si ita est, potius in ῥακά, quam in μωρέ, cadit. Quod si μωρέ plane idem esset atque a Christo l. c. signatum, quî fieri potuit, ut Paulus auderet dicere μωρὸς γενέσθω, 1 Cor. III, 18. ne dicam ἄφρων, ib. XV, 36. aut, si hoc cogitari posset, quia varient significationes, qui potuit fieri, ut in fine unius eiusdemque orationis Christus non abhorreret ab usu vocis, quam in initio tam vehementer vituperarit? Namque eum de iis, qui domum suam super arenam ædificarunt, idem dixisse μωρέ, quod vituperavit apud pharisæos, nemo fere putaverit. Profecto dialectica quadam necessitate ad originem verbi aliunde petendam persequendamque cogimur. Quæ origo hebraico מֹרֶה insit, nobis certe persuademus. Tunc vero significationem adipiscimur, quam verbo græco vindicare studuit Schleusnerus, licet quanam ratione non intelligamus, "videtur μωρός potius hominem, a vero cultu alienum, significare," quamquam in media, quam alü triverunt interpretes, via subsistit, dicendo: "qui alium hominem improbum criminatus fuerit." Si Christus μωρέ *ante*, quam ῥακά diceret, posuisset, tum fortasse non ultra verbum græcum progressi fuerimus. Agardhius (Matth. Ev. ad hunc locum) verum vidit ille quidem, quamquam, quod exorsus est, non item, proh dolor! pertexuit, cuius rei vestigia persequi conabimur. Iam vero exstat de hac re locus præcipuus apud Mosen, quem idcirco consuluisse iuvabit. Haud semel occurrit מרה significans refractarium, seditiosum et in homines et in Deum; cfr ps. LXXVIII. pluries. Locus vere gravissimus, quem spectavimus, est Deut. XXI, 18. 20 de filio, qui fuit סורר ומורה, quique, si, quamvis coercitus, parentibus obedire contemserit, ad portam iudicii ductus, lapidibus obruetur. Addita sententia communis mali, quod ita de medio tollendum esset, heic de contumacia non magis in homines, quam in Deum inquiri videtur. Quod fere prorsus firmatur Zach. XXIII, 2. 3. neque multum deest, quin אברית cum עכר, infra adferendo, collegerim. Ne maior poena quam culpa sit, cavendum est, ut monet Cicero. Sed pro contumacia tantummodo in homines poena profecto durior iusto videtur, qua alias non nisi ii, qui in Deum defectione ab eius cultu refractarii essent, mulctarentur. Nec putetur, quod hic statuitur, esse sine ulla interiore coniunctione cum iis, quæ versu insequeuti de suspensis in ligno iisdemque a Deo maledictis iussa sunt. Verbum autem, quod מרה, generatim consimili מרק, cui subest specialis significatio moerore aliquem adficiendi vel turbandi, et קלל propius respondet, est עכר, tamquam vox excommunicationis, ut in sermone ecclesiæ dicitur, in Achan

usurpatum, Ios. VII. qui non propter furtum per se, sed quia חרם in communem culpam prehenderat, lapidatus est. Idem vero verbum, עכר, obvenit 1 Reg. XVIII, 17. 18. ubi de interdictione, quam postea appellaverunt iurisconsulti, atque de prophetis Baalis interficiendis agitur. Non modo verosimile autem est, sed ex loco allato perspicuum, hos ipsos a cultu Iahvæ defecisse ad instar regis, ideoque iudicatos esse tamquam מוֹרים vel עכרים. Ex quibus omnibus concludere licet מרה vel, ut græce sonat, *μωρέ*, eum esse, qui ad ethnicismum, nominatim baalismum, transiit et ecclesiæ israeliticæ coniunctionem renuntiavit. Adnotemus item formulas "עיני מרה את פי יי" et מרה רוח, Num. XX, 24. cet. quibus nihil gravius cogitari potest, quæque, si cum illa locutione "relinquere mandata Domini et sequi Baalim," cum זנה מאחרי י"ה, Hos. 1, 2. et אלהים אחרים, speciatim זנה Hos. II, 8 pl. comparaverimus, ad id, quod omnino spectamus, firmandum coniuncta nonnihil valere videantur. Adde, quod מרי בעל, 1. Par. IX, 40. est idem atque מריב בעל paullo ante e. l. dictum, omnino ut מרה et מריב Num. XX, 24. collocantur, quis non videt, huic ipsi subiectum esse contrarium אחר בעל = מרי יה, Hos. II, 8. 39. Forsan quoque iuvet binas paronomasias comparasse, alteram שיג et שיח, qua prophetas baaliticos Elia illudit, cum altera שחי et מרי, cfr Löwenthal, Hiob. p. 92. qui vertit "dieses Wortspiel:" gilt für Empörung meine Klage. Quid plura? Nobis sat persuasimus, *μωρέ*, quod nescio an translator Matthæi satis intellexerit, sit non minus, quam *ῥακά*, vox aramæa, proprie igitur legenda מֹרֶה, et fastigium iniustitiæ, sive ad eum, qui a Iahvæ defecerit, sive ad eum, qui alium sic nuncupat, referatur, ideoque item summa violatio pacis. Neque est, cur obiicias, haud cognitam esse hanc vocem instar termini technici; nam idem valet in *ῥακά*, ut etiam magis in græca voce *μωρέ*. Hoc solum modo intelligimus, quare graviores in poenas is debeat ire, qui dixerit *μωρέ*, quam qui *ῥακά*. ***Εἰς τὴν γεένναν***: "wörtlich: *in die Hölle*," inquit Meyerus, qui tamen continuo recte declarat גיהנם vallis filiorum cuiusdam Hinnomi, quod quidem est "wörtlich," welches als prägnanter Ausdruck aus der Vorstellung der in die Hölle *Geworfenwerdens* zu betrachten ist. Plastische Darstellung bei steigender Lebhaftigkeit der Rede statt des abstractern Dativ. Sonst ohne Beispiel. Sic ille quidem; sed priusquam in hoc iudicium inquiramus, verbis ipsius volumus monere, quod tamen satis inter omnes constat, locum illum "war ein Thal nördlich von der Haupstadt, wo einst die abgöttischen Israeliten dem Moloch ihren Kinder geopfert hatten." Ad hoc tantum animadvertit, ut aliis probatum est, hunc offerendi usum, non tam fuisse sacrificium, quasi de liberis comburendis quære-

retur, quam piaculum, quo per ignem lustrarentur, etiamsi Israelitis, licet maxime lapsis, eam crudelitatem imputaremus, ut liberos suos urerent, id quod absurdum credere nobis videtur. Numquid enim dici potuit "quod neque iussi," Ier. VII, 31. quasi vero dici opus esset? Porro: die Name dieses *verabscheuten Ortes* wurde auf den unterirdischen Ort der Verdammten übergetragen. So immer im N. T. nur die Synoptiker und Iacobus haben (quare Iacobus, iam vidimus, quia concionem montanam repetiuit). Verba eius fusius ita attulimus, quo ad notionem מרה amplius comprehendendam ea arriperemus. Interea prorsus comprehendere non possumus, in contemplandis rebus tam versatum virum Geennam hic ita accipere potuisse, quasi primo ictu esset orcus. Omnino enim a climace alienum est, quam vocibus *κρίσει*, *συνεδρίῳ*, *εις τήν γεένναν*, quum præsertim crimina respiciantur, quæ verba verbis quasi demensa pariter respondent. effici, quis est, quin videat? Nonne quodcumque crimen, quodvis peccatum, quælibet iniustitia, ideoque non magis moreh dicere, quam *ὀργή* et *ῥακά*, orco dignum est? Unde fit, ut Meyerus, et si qui eum sequuntur, reapse, quod ad hoc interpunctum adtinet, in errore dogmatico ideoque exegetico, nedum rhetorico, versentur. Profecto si quid pro vero et rhetorice et exegetice haberi potest, eo duplex, quam perscrutamur, climax pertinet; neque est, cur nos in unum ordinem seriemque caussarum iudicium, quale synedrium est, et geennam inepte cogere obiicias. Namque in quæstione de geenna populus vel plebs cogitatione instar iudicantis substituitur, non quo quemquam in gehennam iudicaverit, sed quia is, qui moreh fuerit, cum quisquiliis, quæ in vallem istam abducerêntur, comparetur. Quæ quum ita sint, *γεέννα* hoc loco non protinus significare potest "Hölle," quamobrem in quibuslibet versionibus melius rei consultum fore, si ut raka, sic etiam moreh et gehenna retineretur, iudicandum est. Iam vero quod de Moloch attinet dicere, eadem vox est atque מֹלֶךְ rex et forma, quam Ammonitæ in locum Baalis substituebant; Baal autem est dominus *κ. ἐξ.* rex coelorum, sicuti Astarte regina, et quidem maritus, de quo Hos. II. videas, ubi reperimus, defectionem, quæ dicitur זנה, adulterium, in eo consistere, quod Israel a Iehovah, tamquam a iusto "suo baal" desciverit et ad Baalem ethnicorum transierit. Quod si reperimus, מרה omnino contumaciam et seditionem in Deum designare, videmus idem, addito Baal vel Baalim, prægnantem suam, ut Grammatici loquuntur, significationem eiusmodi ethnicismi, in quo remaneat poena omnium gravissima, cum sorte quisquiliarum in geennam abducendarum comparata, obtinuisse. Quare, si quis quemquam מֹרֶה nominarit, is eum revera adpellavit ethnicum eoque nequiorem, quod ab ante agnita vera religione defe-

cerit, et dignum, qui non modo e societate civili, ut ῥακά, sed e divino exclusus haberetur. "Die attributive Genitiv. τοῦ πυρος" ad τήν γεένναν adposita, "erklärt sich," non "aus der bekannten populären Vorstellung der Hölle," ut Meyerus dicit (hysteron proteron!), sed simpliciter ex flammis, quæ in loco vallis Hinnomi die nocteque urebant. "Is dignus est, qui in valle Hinnomi vivus comburatur," sunt verba Kuinoelii, quem refutare Meyerus conatur, sed in iure suo ille esse potest, "abgesehen von dem Ungesetzlichem des Lebendigverbrennens," et a veritate propius certe abest, quam ipse Meyerus, qui nequidquam, ut supra monstravimus, iterum iterumque citat "den durchgangigen Gebrauch von γέεννα von der Hölle." Ad ea vero, quorum nos de quisquiliis mentionem fecimus, conferas quæ Paulus de περικαθάρμασι et περιψήματι sparsim loquitur, item Prov. XXI, 18. ubi "redemtionis pretium pro iusto" dicitur et כפר LXX interpr. reddiderunt περικάθαρμα.

Quid? si מֹרה sicut ejusmodi כֹּפר consideratus fuerit, in hoc ipso forsitan lateat ratio insequentis ἐαν οὖν et exempli itaque οὖν non tantummodo generatim "folgert aus dem hohen Strafernste, womit eben die Lieblosigkeit bedroht war, das rechte Verhalten bei gestörter Liebesgemeinschaft (Neander)": ἐάν οὖν προσφέρῃς τό δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον v. 23; quid? quoniam verbum כפר continuo in διαλλάγηθι it obvium (cfr versionem hebr. Lond.). Etenim nomen proximi, etsi non gravioribus opprobriis, devovere et tamen donum Deo offerre velle, est ἐκ τοῦ πονηροῦ et coniungi omnino nequit. Utut erunt, quæ de caussa exempli coniecimus, ex ipso exemplo apparet, quam intima coniunctionis necessitudine formula iustitiæ et pacis contineatur, sacrificium iustitiæ (ps. LI, 11.) et pacis זבח שלמים, Lev. VII, 11. 39. cfr oppos. זבחי־ריב (Prov. XVII, 1.), quamque, una violata, violetur et altera. Atque διαλλαγή seu καταλλαγή est pacificatio (εἰρήνη) apud Xenophontem, Hesychium, al. quemadmodum fere καταλλάσσειν, 2 Cor. V. 18. est veniam peccatorum dare et iustitiam conciliare alicui; et קרבן (δῶρον) sæpius idem ac זבח שלמים ita ut in notione expiationis coeant iustitia paxque et omnia suo complexu contineant. Εὐνοῶν (v. 25.) dicit idem, et quæ sequuntur, viam iustitia et pacis unam eandemque esse, ad metam salutis ferentem.

Ad tertium locum in oratione Christi montana nos conferimus, in quo notio iustitiæ non minus, quam in antecedentibus, habeat momentum, dico VI, 34. Primum vis animadvertenda est vocabuli πρῶτον, sicuti in loco priore; ut enim ibi dicitur ὕπαγε πρῶτον διαλλ... καὶ τότε, ita hic: ζητεῖτε πρῶτον βασιλείαν κ. λ.... καὶ ταῦτα. Meyerus quidem recte ait, quod ζητεῖτε "gibt nun an, was

sie hingegen, statt jenes v. 31. verbotenes Sorgen thun sollen," sed de cetero ne uno quidem verbo attingit, quanam ratione hi versiculi invicem contineantur. Ostendit tantum quum differentiam inter ζητεῖν et ἐπιζητεῖν, tum βασιλείαν τοῦ θεοῦ esse "das Messiasreich, desselben theilhaftig, mit in dasselbe aufgenommen zu werden, vozu *die sittliche Rechtheit* gehört, daher καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, d. i. τήν δικαίωσιν τῆς παρ' αὐτοῦ, Euth. Zig." In mentem eius ne venisse quidem videtur Rom. XIV, 17. qui locus ad propiora et adiunctiora causæ vel maxime accedit. Primo notetur, hic poni βασιλείαν τοῦ θεοῦ, non βασ. τ. οὐρανῶν, ut V, 20. quum, ut arbitror, quoniam οὐράνιος præcedebat, tum quia, quid interesset inter Deum et mammona, protinus monstrari debuit. Deinde, ad regnum Dei δικαιοσύνην pertinere, non tantum ut "Rechtheit," sed etiam ut cibum et vestimentum, quemadmodum in regno terrestri hæc ipsa ita requiruntur, ut non solum ethnici quærant v. 31, verum etiam Paulus dicit, 1 Tim. VI, 8. ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα ἀρκεσθησόμεθα (cfr ἀρκετόν Mt. l. c. v. 34). Quod in regno Dei has res adtinet, illa patet ex contextu Rom. XIV. secundum quem regnum Dei non est βρῶσις et πόσις, sed δικαιοσύνη, cfr. βρῶμα πνευματικόν, 1 Cor. X, 4. et βρῶμα τό θέλημα patris, Ioh. IV, 34. et omnino Mt. V, 6 (πεινῶντες τ. δικαιοσύνην); hæc vero latet in imagine, qua nulla est usitatior, indumenti iustitiæ (Ies. LXI. al.) et hoc quidem loco eatenus usitata, quatenus vestimentum Salomonis commemoratur, quippe cui antecellat indumentum liliorum, et huic, ut insimul intelligere licet, immenso pretio præstet iustitia Christi, ad quam fide assequendam ne unum quidem filum in hoc plus quam liliaceo vestimento nemus nos. Pacem vero quoque intelligi item ex allato *Salomonis* exemplo adparet, quod si cuipiam petitum videatur, is animadvertat, verbum προστεθήσεται (v. 33. cfr. v. 27.) ex historia Salomonis desumtum esse (1 Reg. III.), qui, quum non rogaverit, nisi ut sapientia, ideoque iustitia, iudicandi, sibi daretur, præter illa quæ non oravisset atque rogasset, consecutus est, divitias, gloriam, longam vitam, ideoque ea ipsa, quæ primum omnium regnum Dei et iustitiam eius quærentibus adiici, itaque omnia ea, quæcumque ad terrestrem pacem salutemque pertineant. Præterea in notionibus μερίμνη et κακία contrarium pacis satis perspicuum est. Ph. IV, 6. 7.

Priusquam orationem montanam relinquimus, in quartum illius locum, qui, etsi non diserte, formulam, de qua potissimum agitur, dilucide tamen attingit, oculos coniiciamus, VII, 21—23. Nam οὐ πᾶς... εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν quædam quasi regressio vel epanodos ad V, 20. esse videbitur. Ergo et οἱ ἐργαζομενοι την ἀνομίαν pure contrarium ad ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην

(cfr. Iac. I.) Quid? quod quædam περισσεία τῶν ἔργων cum illa in nomine Iesu ter repetita homologia coniuncta adest. Non nisi subiectum, ut grammatici loquuntur, eo mutatum est, quo nominantur προφῆται, cfr. ψευδοπροφῆται v. 15, ideoque, me iudice (contra Meyerum) non pharisæi, quales esse solent, sed ii, qui, haud dissimiles ei, quem Luc. IX, 49. nominatum reperimus, transfigurarunt se in apostolos Christi, vestimentis ovium induti. Cum iis, quæ Christus dicit intrate per portam angustam, contextum ita cogitamus: portam, quum ea sit, qua in viam, ad vitam ducentem, intremus, non a re alienum est ad portas iustitiæ (ps. CXVIII.) et ad viam iustitiæ (Mt. XXI, 32.) referre, cfr portam et viam Domini, Mal I, 3 (quam vero viæ vitæ et iustitiæ cohæreant, non magis aliis ex locis, quam per se patet). Inter portas Hierosolymæ fuit et πύλη προβατική et ad eam Ioh. X, 9. Cant. I, 8. Ps. XXIII. fortasse respicitur. Sententia igitur esto hæc: cavete a falsis prophetis, qui, ut primum quis in eo est, quo per portam angustam intret, statim, impediendi caussa, ad vos veniunt in vestimentis ovium, itaque, quum vestimenta ovium sint eadem atque iustitiæ, veniunt doctrinam iustitiæ profitentes, quæ speciem veritatis habeat sed re vera mendacium sit et intrinsecus ipsi sunt lupi rapaces, cfr Ioh. X. Doctrinam igitur operum amplectuntur, aspernantur fidem. Quapropter veniunt, specie ut ad vitam, sed re ad interitum vos ducant, quippe impedituri, quominus per portam eius μετανοίας, quæ necessaria sit ad fidem, qua ad veram iustitiam ideoque ad pacem perveneritis, adipiscendam intretis. In eadem vero imagine iustitiæ, quæ et vestimentorum ovium est, concurrit illa arborum, quarum a fructibus cognoscetis eos, utrum fructus iustitiæ faciant, an non. Iustitiæ vero fructus et in pace et in voluntate Patris facienda conspicua erit, qui duplex fructus ubi desit, ibi vel præclarissimum docendi genus nil, nisi species, quæ fallat, est. Adeo vero facile esse falli, ut momentum illius προσέχετε magnopere augeatur, id et quæstionibus v. 16. Christus ostendit. Ut enim in oriente exstant spinæ, quarum bacæ uvis, et cardui, quorum bacæ ficubus subsimiles sunt, unde si quis parum cautus providusque sit, eas arripere queat, donec quæ nocent, docent, ita quisquam ad falsos illos prophetas sive ficus iustitiæ, sive uvas consolationis vel pacis (cfr. omnino Prov. XV, 15) collecturus se convertere potest, dum in læsa conscientia expertus novit, quid detrimenti ceperit, quoniam acerbitatis radix, pariter et unguis lupina, etsi diu occulta, tandem cognoscitur. Cum v. 19, advocato Mt. XII, 33. 34, nunc, ut et sic ea, quæ de v. 21. et V, 20. cellectis diximus, confirmata videantur, summum iudicium V, 22. comparamus. Hic enim Christus dicit, quid ii Do-

minum dominum dicendo nunc *sint*, licet occultum sit, et v. 22. quid *futuri sint*, tandem in die illo palam. Animadvertatur *οὐ πᾶς* (haud unusquisque) et *πολλοί*, quorum verborum argumentum est, *κύριε κύριε* per se esse bonam confessionem (*ὁμολογήσω* cfr c. *ἡ καλὴ ὁμολογία* 1 Tim. VI.), quamquam permulti male ita confiteantur. Quæ *ὁμολογία* ad rogationem *dominicam* ita se fere adplicat, ut ex v. 21. facile apparet: "non omnis, qui dicit mihi: domine (cfr. 1. sanctificetur nomen tuum), intrabit in regnum coelorum (cfr. 2. adveniat regnum tuum), sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est (cfr 3. fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra), ipse intrabit etc." Error igitur horum, de quibus quæritur, fuit, ut *κύριε* repeterent parum secus atque quoddam quasi *βαττολογεῖν* (VI, 7.) et cum eo in regnum coelorum intraturos sese existimarent, licet voluntatem patris non facerent. Qui eorum error tam quidem firmus est, ut ad triplicem illam rogandi formulam, nomine Domini etiam ter repetito quasi respicientes, quærant: 1. nonne in nomine tuo, *κύριε, κύριε*, vaticinati sumus, 2. et in nomine tuo dæmonia eiecimus ideoque maximum, quo successus regni tui cohibeatur, impedimentum arcuimus, 3. et in nomine tuo præclare facta multa, ideoque voluntatem Patris, exsecuti sumus? Cfr. Ioh. IV, 34. ubi *θέλημα* est *ἔργον*, Mt. II, 18. ubi *θέλω* est *δύναμαι*, denique Act. XXII, 14. ubi cognoscere voluntatem Dei et videre iustum ita coniunguntur, ut ad notionem iustitiæ propius accedat voluntatis. Et "wie die Bergrede diese Gerechtigkeit auffasst, als ein Thun des göttlichen Willens" (Schmied, Bibl. Theol. 2, 135.)[1]), ita huc referri potest Ies. XLV, 24. Cum v. 23 autem l. c. comparetur 2 Tim. II, 19. imprimis *ἀποστήτω ἀπό ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τό ὄνομα τοῦ κυρίου.* Ad *ἔγνων* vero colliges *ἐπιγνώσεσθε* v. 20. numquam novi vos tamquam meos vel tamquam arbores bonas, et ps. I, 6. novit Dominus viam iustorum, et via iniustorum peribit. Tunc, in die illo, *οἱ δίκαιοι* respondebunt: *κύριε πότε*, ut XXV, 37. et *ἄδικοι*, i. e. *ἐργαζόμενοι τ. ἀνομίαν*, (*ἁμαρτιαν ἐργάζειν*, Iac. II, 9.) ad quos dicetur *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ*, ut hic *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ. Ἀπελεύσονται οἱ δικ. εἰς ζωὴν αἰώνιον* cfr denique *πορεύου* seu *ὕπαγε εἰς εἰρήνην*, Mc. V, 34. Luc. VII, 50. et quidem ad *εὐλογημένοι* ps. XXIX, 11. Parabolam autem, quæ ad extremum exponitur de domo supra petram et de domo supra arenam ædificata, non minus agere de pace, quam superiorem ora-

---

[1] Cfr. *A. Petersen*, Die Idee d. chr. Kche, II, 539: es gilt nämlich bei der allgemeinen Seelsorge, dass jede Seele zur rechten *Gerechtigkeit*, zu dieser Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes gelange.

tionem de iustitia, ex comparatione cum Luc. XI, 21. "quum fortis armatus custodit domum suam, in pace sunt ea, quæ possidet," nonnihil apparebit.

III.

Quum ad tertiam disquisitionis partem transeamus, demonstraturi, quomodo formula laudata, cuius fundamentum in oratione Domini montana conspeximus, postea adplicata sit et explanata, eam dogmatice, ethice, amplificative, quippe qua triplici ratione conficiatur, considerandam censemus.

In oratione Christi formula illa vim apertius ethicam, occultius dogmaticam suscipit, apud apostolos vero, nominatim Paulum, res fere contra se habet. Quod si quis præcipuum locum, in quo peragatur ipsa, videre velit, eum imprimis ad Rom. V, 1 relegare licet, ubi hæc verba exstant: ***δικαιωθέντεσ ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν διὰ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ χριστοῦ***: summa enim hæc est conclusionis, ad quam apostolus argumentatione superiore pervenit, unde nova huius pars incipit. Quæ formulæ, ita comparatæ, verba tria faciunt quasi membra disquisitionis, singulatim tractanda, ita ut primum statuatur: nondum iusti facti, non habemus pacem; deinde: dum pacem, quam nondum habemus, assequi volumus, iustitiam, quæ ex fide in Christum efficitur, quæramus; tum vero: quia iustitiam ex fide habemus, habemus et pacem per Christum cum Deo.

Multitudine mediatarum (sit venia verbo, quamvis ad analogiam vocabuli medietas accedat, a Cicerone excepti, erit enim, inquit, planius) notionum, præcipue iustitiæ, apostolus ad exitum, quæ l. c. obtinetur, pervenit. Argumentum autem propheticum, ex quo ad apostolicum progressus est, in Hab. II, 4. conspicitur (Rom. 1, 17. sq), et repetitio verbi ***ἀποκαλύπτεται***, quod sine dubio respondect הזין (cfr. ***φανερόν*** et oxymoron ***ἀόρατα καθορᾶται***, v. 19. et 20.), comprobat, ***δικαιοσύνην*** et ***ὀργήν*** directo ordine contrarias esse notiones, quibus ad ceteras fiat deductio.

Singularitur dignum est commemoratione, duas notiones, quas modo dixi, ut Matth. V., ubi de ira hominum, sic et Iac. 1, 20, ubi de ira Dei agitur, collocari. Num notio iræ ex עפלה (ira *fervet*, et *tumet* animus ira, Liv. cfr. Hab. v. 5. de vino fervente) repetita videatur? Probare vult Paulus rationem, qua notio iustitiæ divinæ medietate, quam diximus, in gratiam transire, iustitiam puta, quam fide assequimur. Neque omittendum est, quod de iusto dicat propheta ad 1, 4, quod de fide, ad 1, 5, quod de vita, ad 1, 12, ita

referri, ut eorum quasi summa exponatur II, 4. Perspicuum autem est, hanc iustitiam iis, qui in *ἀσεβείᾳ* et *ἀδικίᾳ* vivunt, neutiquam apparere, sed e contrario iram Dei *ἀποκαλύπτεσθαι*, ideoque, si iustitia iis patefacta dicatur, esse eam, qua puniantur. Ita autem esse, serie argumentorum et in iudæos et ethnicos probat Paulus. In utrosque enim animadvertit, quippe qui *ἀλήθειαν* (cfr האמונה Hab. l. c.) *ἐν ἀδικίᾳ* detineant, Rom. 1, 18. Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ, v. 26. 28. et sivit ethnici suas ipsorum vias irent, dum *πεπληρωμένοι πάσῃ ἀδικίᾳ* facti fuerunt, v. 29. Cuncta vitia, in hoc uno inclusa, *πορνείᾳ πονηρίᾳ*, cet. quasi cumulantur demonstrandi causa, qui talia agunt, etsi iustitiam Dei cognoverint (v. 32.), eos facto et praxi ("*πράσσοντες*"), ut a iustitia, ita a pace (cfr Ies. XLV, 16.) pari spatio procul abesse. Quod diserte exprimitur non magis eo, quod os eorum maledictione amaritudineque plenum est (cfr raka et moreh) et contritio infelicitasque in viis eorum, quam quod *viam pacis* non cognoverunt (III, 14. sq. cfr 1, 28). En nemesin divinam! Nam qui veritati contumaces sunt (*ἀπειθοῦσι*), sed iniustitiæ obediunt (*πειθοῦσι τῇ ἀδικίᾳ*), super eos manet *θυμὸς* et *ὀργή* (II, 8), ideoque angor et sollicitudo (*θλίψις κ. στενοχωρία*), et quidem ita cumulate, ut *θησαυρίζουσι ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* (v. 5), quemadmodum *εἰρήνη* super omnem, qui operatur bonum (v. 10). Hoc vero dicitur non tantum de ethnicis, sed etiam de iudæis, qui *δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσουσι*. Hinc sequitur, hominem *δικαιώματα* legis ceremonialis observare posse, itáque exteriorem *εὐσέβειαν* et *δικάιοσύνην*, pariter atque *μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* habere (v. 20), ideoque omnia, quæcumque ad ea, quæ et theoretica et practica iustitia requirit, pertineant, observare, et tamen a vera iustitia tam longe abesse, quam prope Deus eam præbuerit et non procul cunctari voluerit (Ies. XLVI, 12, 13), etiamsi non in talia iniustiæ genera, quæ Paulus iis iudæis obiiciat, ad quos tamquam *παραβάτας τοῦ νόμου*, v. 21 et 22 scribit, inciderint. Eos autem ipsos tam procul a pace abesse, quam a iustitia, id inter alia inde sequitur, quod Dominus, qui "facit pacem" et "germinat iustitiam," et "creat malum" (poenam, רע), Ies. XLV, 7. 8., cfr. Ier. XXIX, 11. ubi cogitationes pacis et לרעה invicem sibi oppositæ sunt, quæ quidem omnia iam ex *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* proficiscuntur. Quid ergo *τό περισσόν* iudæi est? quærit apostolus (III, 1.) et respondet: *πολύ*, tantummodo non id, quod in oratione Domini montana *περισσείαν* eius effecisse vidimus. Etenim et dicit, quasi demonstraturus, quam intimo vinculo notiones veritatis et iustitiæ coniungantur, simulque quam procul ab utraque sint iudæi, sit Deus verax, omnis autem homo mendax, ut

scriptum est: ut iustus fias in sermonibus tuis et vincas, quum iudicaris, illum vero vincere dici, qui in iudicio declaretur insons et iustus, constat. Postea, ratione eorum, qui aliquid eiusmodi statuere voluerint: si autem iniustitia nostra iustitiam Dei commendat, quid dicemus? et respondet: numquid iniustus est Deus, qui infert iram, et respondet ita, ut notiones veritatis et iustitiæ augeantur: *εἰ γάρ ἡ ἀλήθεια, τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, τί ἔτι κἀγω ὡσ ἁμαρτωλός κρίνομαι?* Quod si ad eiusmodi quæstionem respondere opus esset, quid mirum, a Christo verbo *περισσεύσῃ* adeo adiici vim, ut in Matth. V. Etenim si antinomistæ reperti sint, qui arbitrari possent, iustitiam et veritatem Dei iniustitia et mendacio hominum commendari, facile est intellectu, eos homines minutos atque angustos inveniri posse, qui putarent, etiam magis eandem commendationem a *περισσεία ἔργων*, quæ fuit pharisæorum, proficisci. In his omnino recte dicitur: quod iustitiam Dei ignorantes, suam ipsorum quærebant statuere (*στῆσαι*) nec iustitiæ Dei erant subiecti (X, 3), Iam vero si ad Hab. l. c. revertamur, versionem a Luthero factam, licet non *κατὰ διάνοιαν*, tamen *κατὰ σύνεσιν* probari posse: siehe, wer halsstarrig ist, der wird keine *Ruhe* (Friede) in seinem Herzen haben, denn der *Gerechte* lebet seines Glaubens; quare videmus, eum quidem fundamento formulæ iustitiæ et pacis nixum, verba vertisse. Quam vertendi rationem, quæ non liberior est, quam ipsius Pauli, verba Ambacumi interpretantis, defendere licet, si, parallelismo congruenter, primum ambo subiecta עפלה, quod tamen verbum est, adpositum ישרה, subiecto communi נפש, et צדיק sibi invicem opponi putemus, ubi illi voci, nostro iudicio, eandem significationem, quæ אבירי לב, Ies. XLVI, 12., quippe qui רקחים מצדקה dicantur, inesse (cfr בגד Hab. 1, 5. LXX et 11, 5); deinde vocem צדיק in eadem notionum serie atque ordine versari, antea ostendimus (cfr ישרי לב); tum vero בי לא ישרה נפש comparari cum *καρδία σοῦ (οὐκ) εὔθεία,* Act. VIII, 21., quippe quod de via, quæ sit paci contraria, prædicetur. Ac præterea invenimus *εὐδοκεῖν* (Ebr. X, 38. secundum LXX) notionem pacis continere, h. e. "womit zufrieden seyn" (Jacobitz) et Suidas id interpretatur *ἀναπαύεσθαι*, cfr Apoc. XIV, 13. Quæ omnia conspirant, ut opinor, ad ostendendum, dum simus *ἐργαζόμενοι*, sive *ἀνομίαν* (Mt. VII, 23), sive *δικαιοσύνην ἔργων* (Jac. 1.), ideoque nondum iusti facti ex fide, nos neque habere pacem.

Omnis paulina argumentandi ratio id spectat ut monstretur, a) omnes, et iudæos et Græcos, esse sub peccato (*ὑφ᾽ ἁμαρτίαν*) vel Deum omnia in incredulitate conclusisse (Rom. XI, 32. cfr. Gal. III, 22.), itaque prorsus neminem, *οὐδὲ ἕνα*, esse *δίκαιον* (R. III, 20); b) neminem, *οὐδὲ ἕνα*, habere pacem; c)

his denique omnibus rationibus eum id agere, ut ad iustitiam quærendam, qua adsequamur pacem, unusquisque moveatur. Ad a) notemus: qui sub peccato sit, eum esse in incredulitate; qui in incredulitate, sub lege; qui sub lege, eum esse sub ira; qui sub ira, eum sub condemnatione, quia obsonium peccatum sit mors. Ad b): eo ipso, quod quis sub peccato cet. est, eum pace, et ratione ad alios, et ad se ipsum, et ad Deum, carere (cfr. ad hanc trilogiam, sæpius occurrentem, II, 21. 22). Ad c): at quoad sub lege, itaque sine iustitia et pace, conscientiam hominis exagitandam esse, ut sub gratiam veniat, utramque quærendo. Ex cognitione *συντρίμματος* et *ταλαιπωρίας* (III, 16. cfr *ταλαίπωρος* in concludendi formula VII, 24) pendent omnia, quæ in finem illum propositum, ad quem tendit apostolus, ducant; per legem enim est cognitio peccati (III, 20. VII, 7.), et hæc cognitio in *σύντριμμα* et *ταλαιπωρία* versari dici potest, quæ, quum contineant, quidquid agant, id eos agere, ut alios perdant, seu nihil aliud agere, nisi ut aliis miserias, calamitates, ærumnas creent, continent simul, eos ipsos, quicquid agant, pace carere, similes fluctui, qui a vento moveatur et circumferatur, sordes eiiciens et cœnum (Ies. LVII, 20), ideoque, quantumvis pax annuntiata sit (v. 19), tamquam "iniustos nullam habere pacem" (v. 20). Aliorum enim pacem turbantes, necesse est ipsi pace careant, et ex cognitione huius rei pendet primordium conversionis. Hanc vero cogitandi rationem non a re esse alienam, et ex Rom. XVI, 20. apparet, ubi Paulus "Deus pacis," inquit, "conterat (*συντρίψει*) satanam," auctorem omnium, quæcumque a pace abhorrent, "sub pedibus vestris." Cognoscendo igitur *σύντριμμα*, quod aliquis aliis infert, oritur cognitio *συντρίμματος*, in quod semet ipsum infert, et ea contritio cordis, quæ Luc. IV, 18. *συντρίβεσθαι τὴν καρδίαν* et Mt. XII, 20. in modum imaginis *κάλαμον συντετριμμένον* exprimitur. Hac vero ratiocinandi via cum Paulo ad mentionem *ὀργῆς* revenimus. Quemadmodum enim id *σύντριμμα*, quo aliorum pacem violamus, in iis parit iram, ita nostra ipsorum mens ad iram Dei perpendendam excitatur. Etenim *ὁ νόμος ὀργήν* utrimque *κατεργάζεται*, R. IV, 14. id est, ut antea ostendimus, notiones *ἔργων* et *ὀργῆς* omnibus fere locis congruunt. Aliis verbis ut rem exprimamus, ex *περισσεία ἔργων* oritur *περίσσευμα ὀργῆς*, haud secus atque fluctus ex mari turbato. Finis autem propositus est, ut, quemadmodum lex subintraverit, ut *πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, gratia *ὑπερπερισσεύῃ* et regnet per iustitiam in vitam æternam, V, 20. 21. Itaque lex *παιδάγωγος εἰς χριστόν* fiet, ut, qui sub peccato et iniustitia vel maxime fuerint, sub lege veniant ii quidem, sed quo veniant sub gratiam et ad iustitiam, quam Christus, sicut *τό τέλος* legis, recuperavit, ut

eos, qui credant, iustos reddat, eoque ad pacem inde recuperatam perducantur. Neque dubitamus cum hac περισσεία conferre *duplum* illud, cuius mentio fit Ies. XL, 2 quo iustitia et pax significetur, quoniam de remissione culpæ et de impleto certamine ad *Hierosolymam* dicatur, præsertim si hæc verba cum proxime præcedentibus de "pace et veritate", XXXIX,8 connexa censeantur. Cfr. "Randglosse" et Ier. XXXIII, 6. 9. 16. Nunc intelligere licebit, quare apostolus longam suam demonstrationem usque ad VII, 24 deductam verbis concludat: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. Namque eam contritionem cordis, quæ ex cognitione συντρίμματος et ταλαιπωρίας orta est, "dolore amissæ pacis", ut ait *Sartorius* (Moralth. sv. II, 136.), sequitur ea confessio oris, quæ verbo ταλαίπωρος æque exprimitur.[1]) Utraque enim confluit, quum respiciamus, id quod docet Kypkius in Obss. sacr. I, 254., vocem συντρίβεσθαι apud Græcos de iis quoque adhiberi, quorum vires atterantur atque exhauriantur, et ταλαιπωρίαν proprie notare eum, qui gravissimis laboribus frangatur et fatigetur, propius vero eum, qui in lapicidinis laboret vel in metalla damnatus sit, vel denique, ut dicit Scholiast. ad Aristophan. Plutum, παρὰ τὸ τλῆναι (sufferre) τὸν πῶρον (saxum ingens) ὅ ἐστί πένθος. Ita onere peccatorum, saxo haud dissimili, duplicem quasi imaginem vocis sentimus, cui mons, in quo Christus orationem, supra consideratam, habuit, respondet, in verbis Iacobi IV, 9.: ταλαιπωρήσατε καί πενθήσατε κ. κλαύσατε, et (V, 1): κλαύσατε ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν. Quocirca quum homini iam eo proventum est, ut etiam iustitiam suam ipsius tamquam candidam miseriem (ταλαιπωρίαν) agnoverit, tum tandem ad iustitiam fide apprehendendam, qua pacem cum Deo item assequatur, pervenire poterit; tum tandem capere, quid sit onus legis iugo Christi, et mortem cum vita, miseriem cum gloria, commutare, quid sit recreatio, requies, pax, de quibus omnibus loquitur Christus Mt. XI, 28 sq.

---

[1]) Cfr. expositionem continuatam *Petersenii* l. c. "Das geschiet aber dann, wenn die Seele der offenbaren Ungerechtigkeit und der scheinbaren Selbstgerechtigkeit entsagt und zu der wahrhaften Glaubens-Gerechtigkeit und durch diese zur wirklichen Lebens-Gerechtigkeit kömmt. Diese Ordnung einer allgemeinen Kirchenzucht hat sich aber bis auf den heutigen Tag in der christlichen *Beichte* erhalten." Constat autem, qui ad hanc confessionem veniat ("wer zu Beichte kömmt"), eum ostendere se, ut ad iustitiam et fidei et vitæ, ita ad pacem mentis conscientiæque pervenire velle. Et *Schwarzenberg*, Chr. Rel. philos. 1857, p, 505: "Der Mensch ist für Gott geschaffen, daher ist er so lange unruhig, bis er in Harmonie mit Gott ist"; atque p. 447: Das Resultat der Redemption ist die Wiederherstellung der rechten Relation zwischen der Menschheit und Gott (Gerechtigkeit), ist also nothwendig der Frieden mit Gott". Cfr et *Martensen*, Ethik, sv. 20. 57. de "desiderio iustitiæ" et desiderio pacis, cui non satisfiat nisi fide in Christo, loquentem. Item *Heubner*, Chr. Topik, p. 13." der Seelenfriede erst in d. Ordnung des Rechts", et p. 404. "dort sind immer dies halcyonii."

Tum enim intelligitur atque sentitur, quid sit fœdus vitæ et pacis, Mal. II, 5. R. VIII, 6., quandoquidem vita, quæ spiritus est propter iustitiam (ib. v. 10), inter iustitiam et pacem ita intercedat, ut non multum opus sit disceptare, num *ἐκ πίστεως*, 1, 17, ad *δίκαιος*, an ad *ζήσεται* omnino referri debeat, quia eadem fide et iustus fit homo et vivitur. Vita igitur simul est iustitia et pax, tamquam causa proxima et proximus effectus. Ita etiam, ut rem breviter exponam, discrimen miseriei et misericordiæ, qua iustus pacatusque fit homo, rursus respiciens, invertetur lamentatio Iobi (III 26): nonne pacem habebam (שָׁלַוְתִּי, cfr. rad. cogn שלום) et venit super me iram: ira veniebat, et postquam fide iustitiam assequutus sum, habeo pacem;[1]) cuius rei negativa expressio et extat ps. LV, 23.

Iis igitur, quæ ad *τέλος* quasi subiectivum, quod superiore oratione spectavit Paulus, iam consideratis, sequitur, ut *τέλος*, quod obiectivum nuncupare licet. *τέλος τοῦ νόμου*, Rom. X, 4 tamquam initium evangelii, utroque in formula iustitiæ ideoque pacis conspicuo; nam eundem ordinem sequitur apostolus. Dicendum vero est, ubi lex cum sua iustitia desinat, ibi incipere evangelium cum sua. Sed legem desinere ita, ut non tollatur, vel sublata, retineatur in evangelio, quippe a Christo impleta omnibusque numeris absoluta, cuius rei singulare argumentum esto Rom. VIII, 3.qui locus optime declarat, quid sit, quod Christus ipse *τέλος νόμου εἰς δικαιοσύνην* cet. vocetur. Rationem vero proximam. quare hic illa quasi classica verba pronuntiet apostolus, exinde repetit, quod iis, de quibus loquitur, *ἐπίγνωσιν* illam, quæ conditio est, sine qua iustitia et pax, quæ ex fide proficiscitur, quæri nequit, prorsus desit. Ergo sunt *ἀγνοοῦντες τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*, unde fit, ut iustitiam, quippe quam ignorent, non *quærentes*[2]), *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στῆσαι* quærant (verbo quidem accito, quoniam cum האמין, *πιστεύειν ἐπί*, congruens, ad *λίθος* et *πέτρα*, IX, 33. se referat), eam quasi turrim babylonicam constructuri, ideoque iustitiæ Dei non subiecti. Quod si Christus finis est legis ad iustitiam omni credenti, ut iustus habeatur, "ideoque favore, i. e. pace, Dei fruatur in eam credens", et "hic est cardo totius huius disputationis" (Rosenmüllerus, cfr Meyerum ad h. l.), censere licet, hoc ipsum non magis ad V, 1. quam ad locum, 1, 17., unde oratio paulina exorsa est, ideoque ad Hab. II, 4., præcipua ad צַדִּיק, ibidem obveniens, ratione habita, esse revocandum. In quo loco omnino considerando non possumus quasi prætereuntes

---

[1]) Bene igitur *Meyerus* (ad R. V, 1): Das ist *der* Friede, der im bewussten obiectiven Zustande der Versöhnung besteht, das Gegentheil des Zustandes, im welchem man dem göttlichen *Zorne* und dem *sensus iræ* verfallen ist, Mit der Rechtfertigung tritt dieser Friede als sofortige und dauernde Folge derselben ein. — [2]) "Ignoti nulla cupido."

non ad ea, quæ Am. VIII, 2. paronomastice de קץ et קיץ exstant, animum reflectere, quoniam, si ad v. 11. respexeris, de eadem maturitate rerum, quæ in dicto paulino, re vera agitur. Interea finis (קץ) legis, i e. ad quod omnino tendit, in iustitia et pace cerni potest, quas, quum legi satisfacere haud potuerimus, non nisi per Christum nobis assequi licet, qui, quod pro nobis legi ita satisfecit ut nostra iustitia et nostra pax sit, ipse merito τέλος νόμου adpellatur. Quod ideo fieri potuit, quia est absolute τέλειος, h. e. ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος, Act. III, 14. VII, 52. (cfr Gen. VI, 9. Sir. XLIV, 16. τέλειος δίκαιος), idque factus est, utpote qui ἔπαθε δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων (Pet. III, 18.) atque traditus propter delicta nostra, resurrexerit propter iustitiam nostram (R. IV, 25.): iusti ergo ex fide facti, pacem cet. (V, 1.). Vocem autem δικαιοῦν esse forensem, quæ omnem osiandrismum et δικαιοσύνην in sententiam *ecclesiæ* romanæ acceptam, qua notio ἁγιασμοῦ ei substituatur, tollat, id adeo cum nativa eius significatione, et in V. T. firmata, (cfr Schmied l. c. 331 sq.) congruit, ut non sit, cur a Meyero quoad vocem δίκαιος in loco Rom. 1, 17., libertatis firmissimo fundamento, pertineat, negetur. In sanguine Christi, pœnæ capitalis in cruce luendæ damnati, duplicem conspicimus ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης R. III, 25. 26. alteram πάρεσι τῶν προγεγονότων ἁμαρτιῶν, alteram ἐν τῷ νῦν καιρῷ negative remissionem peccatorum, positive δικαιοσύνην (δικαίωσιν), ut et duplicem καταλλαγὴν, obiectivam et subiectivam, V, 10. sq. Quam vero intime cohæreant tum notiones propitiationis et iustitiæ, iam adumbratum vidimus in oratione Christi montana, idemque ostenditur, multos alios locos ut omittam, 1 Ioh. II. Ἰησοῦν χριστὸν δίκαιον, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστί κ. λ. At eo ipso notiones iustitiæ et pacis arctissime coniunguntur, quia per crucem, i. e. interfectus, interfecit inimicitiam, pacem faciens (ποιῶν εἰρήνην), Eph. II, 15. Cfr. Ioh. XXII,21 et Ebr. XIII. 20. ubi epitheton ornans "Deus pacis" cum sanguine testamenti coniungitur. Iam vero si, ut brevi rem comprehendam, ad verbum, in quo omnia consummata sunt, τετέλεσται, et eius generis, Ioh. XIX, 28 bis adhibitum, qua quidem in re animadversione dignum est Syrum et vocem τετέλεσται atque illam παρέδωκε τὸ πνεῦμα verbis ex radice ܫܠܡ derivatis vertisse, adtendamus, invenire licet, omne, quodcumque et ad iustitiam recuperandam et ad pacem restituendam pertinuerit, ea ratione esse enuntiatum, ut formula paulina, utramque concludens, exinde suam originem et fontem repetat, atque re vera eo ipso, quod et quare Christus τέλος νόμου non magis εἰς δικαιοσύνην, quam εἰς εἰρήνην cuique credenti, vocetur. Quæ quum dicimus, non possumus, quin ad duo testimonia de iustitia Christi, unum a parte ante, alterum a parte post, ut aiunt, perhibitum animadvertamus: illud a coniuge Pilati, quippe cuius declaratione, sibi propter

hunc iustum virum pacem noctis esse interruptam, iis, quæ paullo post facta sunt, quasi proludatur; hoc centurionis, qui iis, quæ acciderant et præsertim pace, qua Christus animam exspiravit (vide Lucam), commotus, illum profecto iustum esse palam et ingenue confitetur. Ut autem τέλος Christi, cruci suffixi, fuit, ita ipse τέλος νόμου utroque, quem diximus, respectu per crucem factus est. Quod idem non minime ex eo apparuit, quia Christus eodem die, quo revixit propter iustitiam nostram, pax vobiscum pronuntiavit. Ita discipulos in vulneribus eius formulam iustitiæ et pacis consignatam vidisse et in ea introspicientes ipsum tamquam τέλος νόμου εἰς cet. conspexisse, sine ulla dubitatione confirmaverim. Ut enim in universa δικαιοσύνῃ constat fides, quæ obiectiva dici solet, ita fides subiectiva in eo, quod δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ, in Christo conspicuam, adprehendit; utque fides, postquam homo ἔνδειξιν ὀργῆς (cfr R. IX, 22.) gustavit, ἔνδειξεν huius δικαιοσύνης comprehendit, ita, ira in sanguine Christi sublata, pacem secum fert; "multo enim magis nunc iusti facti in sanguine ipsius salvi erimus ab ira per ipsum" (V, 9.). Ergo, quum homo expertus noverit, τέλος ἐκείνων, quæ significantur Rom. VI, 21., et quidem X, 3., fides comprehendere potest, Christum esse τέλος νόμου, idque εἰς ζωὴν αἰώνιον (V, 21.). Tum vero iustus factus homo eatenus τέλειος est, si quidem ab omni peccato liberatus sit et υἱοθεσίαν nactus. Tantum enim tamque gravis momenti est illud ὑπερεπερίσσευσε, de quo antea diximus, ut non solum omnia peccata in profundum demergantur, sed omnis gratia emergat, cuius summa est iustitia et pax vel, aliis verbis, vita et pax, Rom. VIII, 6. (cfr Mal. II, 5. Joh. XX, 26. 31.), utraque formula in δικαιώσει ζωῆς, tamquam ἓν διὰ δυοῖν, coniuncta. Quod idem intelligitur, quum ad illud κατάκριμα οὐδέν, Rom. VIII, 1. animum advertamus; ubi enim nihil est damnationis, ibi omnis iustitia et omnis pax sit necesse est. Intelligitur autem a quoque, qui cognoverit Deum δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, R. III, 26., quæ verba ad Ies. LIII, 11 sunt revocanda, in quo capite, quum prius dictum sit, pœnas eum dedisse, ut nos pacem assequeremur, cuius vulneribus sanati simus, nunc dicitur fore, ut in scientia sua, in evangelio de iustitia ex fide proficiscente, iustos reddat iustus ille servus meos multos, quemadmodum Sap. XV, 3. Deum cognoscere esse perfectam iustitiam, et Ioh. XVII, 3. esse vitam æternam dicitur. Quod autem ita esse, dilucide testantur verba Ies. LIV, 13, 14. natos ecclesiæ θεοδιδάκτους fieri cognitione, qua in multa pace degant, iustitia fundati, quemadmodum contrarium fere ostenditur LIX, 8. 9. Quocum omnino consentit, quum quod Iohannes XX. hæc signa, ait, scripta sunt, ut credentes vitam habeatis in nomine ejus, tum quod Paulus R. VIII. 6. docet vitam et pacem, quæ ex resurrectione Christi proficiscantur, studium esse, quod

affectioni carnis contrarium, efficiat Spiritus sanctus, fidem in Christum creans. "Qui creat, recreat", ait Augustinus. Sic autem ad I, 17. revecti sumus, in quo declaratur, iustum ex fide vivere; hinc enim reperimus, notionem pacis tam iustitiæ, quam vitæ subesse, ita ut formulam iustitiæ et pacis notio vitæ non magis intercedat, quam coniungat, sicuti apud Hezechielem, XXXIII, 11. verba nolo mortem iniusti, sed ut convertatur et vivat, ita distinguenda sunt: Deus non vult mortem iniusti, sed ut vivat, ideoque vult, ut convertatur. Quam eandem rem ut alio præstanti exemplo probemus, adferre licet Act. XIII. ubi iudæi, qui verbis Pauli, negantis eos posse in lege Moysi iustos fieri, testantis vero, omnem, qui in Christo credat, iustum fieri, contradicunt immo blasphemantes (v. 39, 45.), eo ipso iudicantur vel potius se ipsos iudicaverunt indignos vita æterna, unde apostoli ab illis eiecti, excusso pulvere pedum in eos, abierunt. Quid hic modus agendi sibi velit, et quam prope cum notione pacis sit connexus, ex Matth. X, 13. 14 apparet. Sed quid *ἄξιος*, de cuius nomine explorare præcipitur discipulis? Non tam facilis est et expedita responsio, quam ad unum fere omnes accipere solent. Neque Meyerus ad aliam interpretandi rationem pervenit, quam tritam illam, "würdig, um bei ihm zu herbergen", additis Hieronymi verbis: "ne prædicationis dignitas suscipientis infamia deturbetur", et de *οἰκία ἀξία*: "würdig eures Bleibens". quæ interpretatio, si ita nominanda sit, quam sit fere puerilis, quis est, quin videat? Non enim ii sumus, qui negemus, hanc non tam interpretationem, quam explicationem, accedere, sed primitivam esse eam, infitiamur. Nam *ἄξιος*, nullo addito verbo, ita ponitur absolute, ut speciem termini technici, id quod item valet in *οἰκία ἀξία*, præ se ferat et ad hospitium revocet animum, ut et apud Iosephum (Bell. iud. bis II, 8, 67. ubi de Essæis loquitur, ad quod Haverkampium audiamus vertentem: in singulis vero civitatibus certus quidam hospitum curator constituitur. cfr eundem a Lib. II, VIII. 4. et vide, sis, omnino Agardh, Saml. Skrift. I, 100. qui ingeniose, ut solet, rem probat). Neque desunt rationes, quibus ad putandum ducimur, primitivum et relativum vocis statum, unde exstiterit absolutus, esse *ἄξιος* vel *ἀξία τῆς σοφίας*. Si enim quod Sap. VI, 17. de sapientia prædicatur, *ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὕτη περιέρχεται ζητοῦσα*, cum iis, quæ in loco matthæano exstant, comparaveris, hæc fere inde desumta crederes. Accedit, quod sapientiæ amantes, III, 11. qui *δίκαιοι* adpellantur (v. 1), *οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ* (v. 3.), dicuntur *ἄξιοι ἑαυτοῦ* (v. 6.). Quum vero non solum in ore Christi, sed etiam apud Josephum. *ἄξιος* simpliciter ponatur, et hic speciatim dicit, iis, quorum mentionem l. c. facit, esse singularem usum "*τοῖς ἀξίοις*" opitulandi, qui ita simpliciter vocati

sunt, eos v. gr. cum τοῖς ἀδελφοῖς, quo nomine christiani sæpius simpliciter signantur, comparandos censemus. Ut autem εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς, quos simpliciter vocat Paulus Eph. VI, 23., optatur, ita his, quos Christus tandem nomine fratrum insignivit, ab eo præcipitur, ut τὴν οἰκίαν ἀξίαν salutent. (Sub nomine autem Essæorum Iosephum intelligere christianos, quod nomen ille coram Cæsare eloqui haud ausus est, alio loco et ordine ostendimus, De trihæresi &c.). Hinc concludimus, verba v. 13. ita interpretanda esse, si sit domus ἀξία, i. e. si nomini vel cognomini suo vere respondeat, veniet super eam pax vestra, sin minus, cet. Et Act. l. c. ita explicamus, ut vocibus "indignos vos iudicatis vita æterna" ea subiiciatur vis, qua, quum verbum Dei de vera iustitia annuntiatum repellant (v. 46.), iniusti manent, indignos, qui fide iusti fiant, se profitendo, quoniam interdum, ut testantur verba Aeliani (V. H. II, 27.) τῶν ὄντως θαυμάζεσθαι δικαίων, δίκαιος idem est quod ἄξιος. Duæ autem sunt rationes se indignum iudicandi, una, qua a iustitia et vita aliquis abalienatur, altera, qua ad eam pervenit, quarum exemplo sunto iuris peritus Luc. X. et custos carceris Act. XVI. qui, quum unam eandemque quæstionem proponant, plane contrarium obtinent responsum. Quærere, quid quis faciendo vitam æternam adipiscatur, est quærere quid faciendum, ut pacem assequatur, cuius rei ratio collectis Ioh. XVI, 33. et XX, 31. satis redditur. Qualis indignitas est, talis iustitia; qualis iustitia, talis pax. Quæ res nescio, an e nullo alio magis eluceat exemplo, quam e Luc. VII, in quo Christus ad pharisæum loquitur de muliere, cui peccata, quæ multa sunt, dicit ignosci, quoniam multum illa amavit, pacemque addicit, quia fides illam servavit (v. 47. sq.) De abundantia (περισσεία) iustitiæ et amoris eadem fere ratione loquitur, qua Paulus R. V, 20. 1 Th. III, 12. Et de amore autem et de pace dicitur, quod omnem mentem exsuperat, Eph. III, 19. Ph. IV, 7. Quantum vero pax? Tantum, respondendum est, quantum iustitia sive gratia divina excedit omnem mentem (νοῦν) vel rationem (γνῶσιν). Quæ responsio omnino ad ea, quæ supra pag. 18 statuimus, redit. Inde vero sequitur, de iustitia divina, quatenus fide apprehendenda est, non aliter, atque de quodam mysterio, cogitari posse. Etenim quod in regenerationis opere valet, de qua Nicodemus nequidquam inquirere conatus est, idem in iustificationis actu, quippe quæ ad eandem fidei originem revocetur, valeat necesse est. Quæ causa si semper sancte perpensa fuisset, permultæ sane quæstiones non existerent sed vanæ haberentur, quibus rem rationemque illius actus, qui dicitur, forensis perscrutari studuere, si qui doctrinam hominem fide iustum sive fieri, sive declarari, sibi pacisci non possent. Aliter profecto sentiunt, qui, tenentes "gratiam esse gratiam, et opus, opus" (R. XI.) atque credentes, ut intelligant, experti

norint, quid sit, quod pax divina omnem intellectum humanum toto coelo exsuperet [1]). Quorsum hæc multa? Ut affatim intelligatur, non nisi eos, qui credant (Act. l. c. v. 27.), dicere posse: quia iusti facti sumus ex fide, pacem habemus cum Deo per cet. Quod quidem num iis consentiat, an repugnet, quibus Iacobus neget, nos ex sola iustos fieri, ex disquisitione subsequenti apparebit.

Venimus igitur nunc ad partem formulæ præcipue ethicam, eamque organicam, quippe quæ in *καρπῷ ἔργου* (Ph. I, 22.), qua nulla imago frequentior est, omnino versetur. Quemadmodum enim quæ formula ipsa significantur bona, laborum et operum Christi fructum adpellari licet (cfr. Ies. XL, 10.) et dogmatice ratione fidei constituta sunt, ita etiam ethice identidem formulæ quasi cantilenam decantatam reperimus, ut Ies XXXII, 17. Opus iustitiæ pax erit, Ebr. XII, 21. *παιδεία καρπὸν εἰρηνικὸν ἀποδίδωσι δικαιοσύνης*, Iac. III, 18. *καρπὸς τ. δικαιοσύνης ἐν ειρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*; &c. cfr. Prov. XII, 12. Cuius quidem imaginis ope formula illa cunctas vitæ rationes ad humanitatem et hominum societatem pertinentes, familiam ecclesiam civitatem considerandas, lumine aspergit.

Si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque procedere volumus, a natura familiarum initium fiat necesse est, et id quidem eo magis, quo inde notio plantationis ethice proficiscatur. Hac enim imagine præsertim principium vitæ hominum generi fructuosæ ideoque organicæ exprimitur. Re autem ad imaginem Dei omnino revocata, sicuti in origine generis humani fuit, fit, ut coniugium non magis viri et uxoris, quam iustitiæ et pacis sit quædam quasi coniunctionis necessitudo, si quidem vir virtutem illius, uxor vero faciem huius repræsentare dicatur. In unitate igitur utriusque virtutis formam ac speciem coniugii sitam non dubitamus statuere; ad quam eo propius accedit domus, quo

---

[1]) Hic afferre lubet, quæ olim cl. *J. A. Butschium* in Börje de Ph. l. c. concionantem exponere audiebam. Verba eius fere fuerunt: quidquid ad hanc pacem describendam quis protulerit, aut parum, aut nimium, dicere tibi videbitur: *parum* si ipse particeps rei sis et gustatione mirifica initiatus, adeo ut omnia, quæcumque optima de pace verbis prædicantur, quod ipse in te expertus sis longe antecellat; *nimium* autem et ferme incredibile, si eiusdem sis expers neque iustus fide factus, adeo ut is, qui pacem illam vere extollat, tibi fere haud secius, atque Paulus Festo, Act, XXVI, 24. loqui videatur. "Tanta" enim est pax animo credenti infusa, tamquam clarissimum iustificationis testimonium internum. Neque possum, quin mirer, *L. Usteri*, quum in Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes (Zürich 1834) cetera, quæ ad propositum pertineant ideoque imprimis notionem iustitiæ enodatius explicarit, pacem inde redundantem non nisi primis labris attigisse, ne dicam gustasse. Rem nonnullis verbis distinctius adumbravit *Sartorius* l. c. p. 151.

magis fundamento expiationis a Christo factæ nititur, ideoque statum innocentiæ, quam Christus restituit, ita gratiam et caritatem Dei, ut in cordibus nostris diffundi possit, parando, tenet atque tuetur. Vis enim caritatis, quæ universam vitam humanam efficit veram, ita est principium coniugii domusque coniugalis, ut in ea, quod de caritate prædicatur tamquam vinculo perfectionis (*συνδέσμῳ τῆς τελειότητος*, Col. III, 14.) vel maxime conspiciatur oporteat. Quod si ita est atque iustitia adpellatur *τελεία ἀρετή*, et quidem non minore iure *σύνδεσμος δικαιοσύνης*, quo de *συνδέσμῳ ἀδικίας* diserte mentio exstat (Act. VIII, 23.), eo ipso dicitur et *σύνδεσμος τ. εἰρήνης* (cfr Col. v. 15), quoniam, ut antea ostendimus, utraque vox in ea lingua, qua primum spiritus Dei per homines locutus sit, cuiusque ad imaginem græcum sermonem apostoli conformaverunt, communi radice nititur. *Εἰρήνη* vero est "proprie vinculum ab *εἴρω* necto", quia pace animi hominum connectuntur et coniunguntur, de qua origine cogitavisse videtur Paulus Eph. IV, 3. memorans *συνδ. εἰρήνης*. Quod si iustitia cum pace ita connectitur, ut una utriusque notio exoriatur, hæc fere est *ἑδραίωμα*, qua, si Oedmanno interpretanti (Str. Förs. IV, 89.) credere fas est, ædificium conserte contexteque colligatur. Ea autem coniugii origo est, ut ad speciem ædificii accedat; Deus enim costam, quam tulerit de Adamo, in mulierem ædificavit, et ex בנה sunt בנים atque בית (a בנת), ideoque domus ex coniugio orta. Ab huius vero aditu ianuaque patefacta eo pervenimus vel, si mavis, revenimus eo, unde cum imagine *καρποῦ* exorsi sumus, ut organica coniugii notio pateat. Namque de ædificio, quæ crescat ideoque ab interiore parte sese explicet, omnino quæritur (cfr. 1 P. II, 5.). Sic quod Cicero ait de coniugatione capitum vitis, eadem fere est imago rei, qua utitur scriptura sacra de coniugio, ut in ps. CXXVIII: "uxor tua similis erit fecundæ vitis in lateribus domus tuæ, liberi tui quasi olivarum plantæ circum tuam mensam", quo accedit, ut liberi fructus ventris vocentur, neque omittendum est, psalmum illum voto "pacem super Israel", simpliciter cum commemoratione nepotum coniuncto, finiri, quasi dictum velit, beneficium iustitiæ et pacis (nam Deum timere et iustum esse mutue sibi respondent, vide ps. CXII.) ex domo emergere, ut ad universam societatem civilem redundet. Hinc apparet, quonam intimo eoque ethico coniunctionis vinculo uterque organismus cohæreat. Vinculum autem esse duplicem illum *σύνδεσμον*, de quo supra diximus iustitiæ et pacis, ut prorsus intelligatur, ad baptismum præcipuam rationem esse revocandam. Tum vero, si quæramus, quousque hæc ipsa ratio transferatur, verbis paulinis 1 Cor. VII, 1 ll. respondere licet. Etenim si sancta ideoque iusta est proles, quandoquidem non nisi alter coniux fidelis sit, quanto magis, si fidelis est uterque? Atqui de obiectiva, quæ dicitur, sanctitate propter

baptismum agi per se patet. Hinc sequitur, ut domus christiana non magis tamquam "plantatio Domini", quam coniuges ad instar "arborum iustitiæ", (Ies. LXI, 3.), consideranda sit, ideoque proles eorum haud secus atque "fructus iustitiæ", ex iusto coniugio nata. Quasi vero ut videamus, quantum hic quoque iustitia cum pace cohæreat, addit Paulus ad l. c. "in pace autem vocavit nos Deus". Hoc adeo verum est, ut multa connubia, in quæ anima discordiæ, quum liberi desint, intrare velit, accessione liberorum in concordiam redigantur, quapropter hi et ea ratione considerati "fructus pacis", i. e. fructus, qui in pace consistit, vocari possunt. Quod si quispiam obiecerit, permulta esse connubia, a quibus iustitia et pax adeo remotæ sunt, ut nullo modo restitui possint, et quidem divortia haud pauca, respondendum est, hoc tantum valere ad comprobandum, iustitiam mere obiectivam ad verum iustitiæ fructum condendum non sufficere, in qua caussa animadvertere licet quæ de "sanctis cainiticis" loquitur Lutherus. Namque notiones iustitiæ et fidei, ut dogmatice, sic etiam ethice cohærent, hoc autem loco de fide connubiali dicimus, quæ, si fracta erit, frangatur et germana iustitia necesse est. Quam vero secus, ubi fides adest ac sibi constat? Ibi, ut ita dicamus, dominatur iustitia, obtemperat pax, a marito et muliere quasi repræsentata, tamquam δύναμις et εὐσέβεια, ut cum Petro Act. III, 12., vel iustitia et lenitas, ut cum Cicerone loquamur. Tunc conspiciuntur utriusque fructus in liberis et vere, ut cum Virgilio loquamur, "connubilia vincla." Tunc parentes parent maximo mundi Parenti, liberi sunt fide liberti, parentes parentibus, ac libere agere, non aspere, est commune principium, evangelio iustitiæ et pacis sancitum. Carissimos parentes tunc non modo habere debemus, sed et habemus, quod ab iis nobis vita, patrimonium, libertas, civitas tradita est. Certa enim traditio iustitiæ et pacis quasi ex fructu generationis, ne dicam regenerationis, oritur. Sic prima societas est in coniugio, et domus, quæ notioni suæ respondet, seminarium, ex quo fructus iustitiæ magis magisque in ceteras societates emergit et spargitur.

Multi fuimus in notione domus explananda, quia in coniunctione, quæ inter coniuges liberosque intercedit, universitas hominum sicut genus primum se concludit. Ut enim genus humanum ad humanitatem, i. e. ad explicationem imaginis divini, ideoque iustitiæ et pacis, et ad regnum Dei in terra exponendum, ita et ad coniunctionem in humanitate obtinendam destinata est. Et vero quo verius vita domestica sese explicat, eo magis vita hominum communis temperatione tam gratiæ, quam naturæ, vigeat et moveatur necesse est. Ita efficitur, ut una ex multis gentis humanæ familiis existat et consolidetur. De una eademque stirpe, quæ in notione domus latet, totum genus humanum in diversas

partes ramos dimittit, quos organismos vocant, et quidem non tantum ratione naturali sed etiam morali ortos. Quocum consentiunt non magis quæ *Schleiermacherus* (Syst. d. Sittenl. s. 257.) definit "die Familie als die ursprüngliche und elementarische Art zu sein beider ethischen Funktionen in ihren beiden Charaktären, quam quæ veteres nostræ ecclesiæ doctores de statu triplici tamquam hierarchia statuerunt, ex quibus *I. Gerhardus* (Loci, XII, *2*, p. 2.): Deus ipse universam hominum societatem in tres vitæ ordines divisit. Iam vero si ordinem, quem secuti sunt illi, oeconomicum, politicum, ecclesiasticum, nos quoque sequi fas est, quod principium status politici sit iustitiæ et pacis, non eget multis argumentis. Non nulla tantum, quibus utitur doctrina Hegeliana, antequam biblica memoremus, attulisse iuvat. "Der Staat, die obiective Sphäre des Rechts und der Gerechtigkeit" (Marhein. Dogm. § 508.); "der Staat, ein Reich sittlicher Freiheit und Ordnung des Rechtes und des Gesetzes, weiser Gedanken und Zwecke: der Geist concreter Sittlichkeit" (Id. Entw. 133.); et *Hegel* ipse: d. Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee der sittliche Geist als der offenbare, die concrete Identität des guten und des subiectiven Willens, &c. (Ph. d. Rechts, §§. 141. 257.). Modo tenendum est, religionem omnia in se posita habere nec a civitate seiunctam cogitari, ut Hegel quoque dicit: die Religion macht die Grundlage der Staates aus, und eben hier ist es, worin beide auseinander gehen. Religionem autem esse fundamentum civitatis, id ad notionem supra memoratam *συνδέσμου* iustitiæ et pacis propius accedere ("religando"), liquet. Quod vinculum utriusque virtutis quomodo ps. LXXXV., in quo de salute reipublicæ agitur, suavissimo caritatis signo extollatur, iam antea vidimus. Optimus christianus, optimus civis, sed optimus christianus, si ita loqui liceat, est Christus ipse, qui non modo præcipit: reddite, quæ sunt Cæsaris, Cæsari, et quæ sunt Dei, Deo, loquens de iustitia, quia respondet ad quæstionem, num iustum sit; sed et iubet, ut stater vel didrachma alienis, regibus terræ, solvatur, diserte ut non scandalizemus eos, ideoque pacis ergo, quamquam filii sunt liberi. Eadem eiusdem formulæ ratione utitur Paulus, quum dicendo *εἰ δυνατόν*, *τὸ ἐξ ὑμῶν*, *μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύετε*, pariter et *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες*, Rom. XII, 18. tum paulo post monendo, ut bene faciat, quisquis potestatem formidare nolit, quippe quæ *ἔκδικος εἰς ὀργήν κ. τ. λ.* sit. Fieri (*δυνατόν*) autem non potest, nisi quadam ex parte propter præsentem civitatis statum hominumque indolem et naturam, qui, quo magis pacificus est christianus, eo magis ostendunt, se pacem odisse (CXX, 7.), quippe qui oderint iustum (XXXIV, 22.); unde intelligitur, quare Christus negaverit se venisse ad mittendum pacem, sed gladium. Hoc autem loco non possumus non animadvertere, quantopere omnia

omnino tam temporibus seditiosis, quam tranquillis, circum formulam iustitiæ pacisque, sicuti terra circum axem, se convertant, quia homines seditiosi rerumque novandarum cupidi, ut iustitia, ex ipsorum opinione, restituatur, labefactant et pervertunt pacem; homines vero sedati et quieti, modo tutam tranquillamque trahant pacem, in id solum student, ut in statu, quo ante, iustitiæ, quæquæ sit, cuncta permaneant, haud aliter atque si pax iniusta utilior sit, quam iustissimum bellum in civibus. Atque quo propius olim accesserit ætas, ubi omnia huius seculi regna facta fuerint Christi (Ap. XI.), eo luculentius patebit, Christum vere ut ad iustitiam, ita ad pacem mittendam venisse, et quemadmodum universum regni divini organismum hæc duo constituunt, ita etiam particularem eiusdem regni organismum, quæ civitas est, iis esse innixum. Iustitia autem est virtus, quæ ut fortitudo pro æquitate, ita ipsa pro pace propugnet non magis in ecclesia, quam in civitate, et indies, etsi non semper in aperto, fructus victoriæ reportet. Primum enim videtur *insitiva* quadam disciplina doctior facta esse civitas, quoniam fructus religionis ad eam redundant, et quum accedat, colere iustitiam idem esse atque colere pacem, quippe cuius contrarium sit "serere dissentiones", continuo verba Iac. III, 18. ad quæ imprimis mentem revocavimus, oculis obversantur.

Cogitationem igitur in eo ipso dicto iterum defigentibus, ut ethicam eandemque ecclesiasticam formulæ, de qua quærimus, instar symboli, notionem introspiciamus, videndum est, primum quænam ratio sit iustitiæ vitæ ad iustitiam fidei; deinde quæ sit unitas spiritus in vinculo pacis; tum quid hæc sicut fructus illius sit.

De prima illa ratione loqui non possumus, nisi de ea, quæ inter Paulum intercedat et Iacobum, antea disseruimus, quoniam in orationem Christi montanam simpliciter nos retroducat. Nunc quidem non est, cur de iis, quæ inter utrumque scriptorem differant, fusius disquiramus. Sufficit memorasse, ut Paulus in centro rerum versetur, ita Iacobum in peripheria, utriusque vero ratiocinationem, a fide proficiscentem, ad opera, quibus hæc comprobetur, pervenire. Consentit autem Iacobus cum Paulo usque ad usum vocis, qua maxime uterque delectatur, λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην. Neque quisquam negaverit, concordiam facile effici posse, quum alter, hominem *sine* operibus, alter *in* suo opero, iustum fieri statuat, pariter fere atque olim in disceptatione Amsdorfii cum Maiore inita. Ut autem Iacobus, sic etiam in epistola sua Iohannes ethicam christianismi partem præcipue spectat, respiciens ille quidem ad Mattheum V. sq. Quid enim est explicatio eius de odio, tamquam cæde fraterna, nisi respectus eorum, quæ Christus de ira, raka, moreh effatus sit? Et quum dicat (III, 7.), qui faciat iustitiam,

eum iustum esse, sicut et ille iustus sit, quid propius ad ea, quæ apud Iacobum exstant de eadem re, accedere potuerit? Quod idem valet ubi de diabolo loquitur sicuti auctore et eorum, quæ iustitiæ et quæ paci repugnant. Paulus autem argumentationem suam de iustitia ex fide repetenda vix finivit, priusquam de necessitate iustitiæ vitæ moneat, ut iustificatio legis impleatur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum, et vix hoc monuit (R. VIII, 14.), antequam memoret, studium spiritus vitam esse et pacem. Quod vero de hoc studio dicit, aperte monstrat, quam proprio vinculo fidei connexa magnum iustificationis actum et magnum regenerationis opus excipiat, quasi ut demonstret, iustitiam non tam simpliciter a iustitia fidei, quam a regeneratione proficisci, haud secus atque fit Iac. 1, 18. Ioh. l. c. v. 9, 10. V, 1. Accedit, quod de iustitia paceque gravissimo utitur verbo, quo comprobare possit, quanta vis in alterutra huius formulæ parte sita sit, verbum dico *διώκειν*. Non semel enim dicit *διώκετε δικαιοσύνην*, quum de iustitia fidei, R. IX, 30, 31. (et *νόμον δικαιοσύνης*), tum vitæ, 1 Tim. VI, 11, 2 Tim. II, 22. ubi *φεῦγε* cummaxime augeat illam vim; eademque ratione *διώκετε εἰρήνην*, Tim. l. c. *τὰ τῆς εἰρήνης*, R. XIV, 9. Quod si quis monuerit, hoc ipsum verbum et de aliis virtutibus adhiberi, tantum abest, ut vis huius constructionis minuatur, ut augeatur, quia (præterquam quod secundum Phavorinum *ὁ δίκαιος* est *ὁ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχων* et Euripides (Ion.) dicit *τὰς ἀρετὰς δίωκε*) in medio inter iustitiam et pacem reliquæ, tamquam tabula clipeo, includuntur, et quidem ita, ut *δικαιοσύνη* primo, *εἰρήνη* postremo loco collocetur, Tim. l. c. Quam eandem notionum quasi picturæ comprehensionem fere invenimus 1 Cor. XIV. quippe quod caput, incipiens a *διώκειν τὴν ἀγάπην*, cuius notio, ut antea ostendimus, admodum notioni *δικαιοσύνης* consentiat, desinat in argumentum Deum esse *οὐκ ἀκαταστασίας ἀλλ᾽ εἰρήνης*. Quam autem propius *διώκ. Φιλοξενίαν* accedat ad *διώκ.* sive *δίκαιοσ.* sive *εἰρήνην*, non eget argumentatione (Rom. XII, 13 cfr. 19.), quum præsertim cum quadam antanaclaseos elegantia addatur *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς*, v. 14 cfr. Mt. V, 10. et animadvertatur, in hospitalitate tunc temporis apud fideles gravissimam et difficillimam iustitiæ amorisque virtutem versatam esse. Atque speciatim in domesticis admonendis, liberis, ut obediant, quia *τὸ δίκαιον* est, et parentibus, ne irritent (*μὴ παροργίζετε*) natos, Eph. V, 1. 4, servis, ut dominis obediant, memores, qui iniuriam faciat, eum, quam fecerit iniuriam, luere, et dominis, ut *τὸ δίκαιον κ. τὴν ἰσότητα* in servos observent, Col. III. quis est, qui non videat vel audiat, Paulum illis omnibus quandam quasi imaginem formulæ iustitiæ et pacis non modo oculis (cfr *ὀφθαλμοδουλείαν*, Eph. v. 5),

sed etiam animis inculcare? Quanti vero momenti formula eadem fuerit Petro, optime ostendit, eam cap. III, 11, 14. ex ps. XXXIV diserte excipiens (cfr. Mt. V, 9. 10 et Iac. l. c.). Quod ad ethicam formulæ vim propius attinet, operæ pretium est eam non magis cum concione Domini montana, quam cum oratione, quæ dicitur, dominica comparare. Quemadmodum enim Christus septenaria precatione sollemni finita, speciatim punctum illius quintum tamquam ethice præponderans excepit, ita Iacobus repetit καρπόν (nam quis non videt, verba μεστὴ ἐλέους κ. καρπῶν ἀγαθῶν puncto, quod modo diximus, quinto omnino quadrare?) et εἰρήνην. Δικαιοσύνην vero in elocutionibus et Christi et apostolorum ethicam, quæ inter homines interesse debeat, agendi rationem respicere, ex tam multis locis apparet, ut non sit, quod Meyerus neget, LXX interpretes in iure suo fuisse, quum vocem illam ἐλεημοσύνη redderent, neque hanc significationis vim eidem voci Matth. VI, 1. esse tribuendam. Etenim quum v. 5, in quo προσευχή ad Deum, et v. 16. ubi νηστεύ. ad hominem ipsum referatur, manifestum est, δίκαιος. v. 1 ad proximum referri neque aliud signare, quam quod perceperint, qui lectionem ἐλεημοσύνην hoc loco substituerent. Conferas velim eiusdem generis trilogias in Tit. II, 11. 1 Thess. II, 10. aliisque, in quibus voce δικαίως iustitiam vitæ tradi vel potius inculcari, certo certius constat. Namque quod δικαιοσύνη Iac. l. c. non significat iustificationem (ut Schneckenburger statuit), sed Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit (Huther), id ex toto contextu eo magis patet, quo certius Iacobus inde ab initio epistolæ hac significatione vocem accepisse putandus est 1, 20. quamquam Gebserus et alii δικ. θεοῦ hoc quoque loco "Zustand des Gerechtfertigens vor Gott" interpretati sunt, id quod, quum ad κατεργάζεται respiciamus, perversum est. Accedit σπείρεται, "prägnanter Ausdruck für der Same, der die Frucht der Gerechtigkeit bringt, wird gesäet," ad quod recte Huther: als der Säende ist nicht Gott (*Brückner*) zu denken, denn dem ganzem Zusammenhange nach ist h. nicht von dem Verhalten Gottes, sondern dem der Christen die Rede;" quantumvis enim voces nativa sua significatione sumantur, ad idem, quod Gal. VI, 8. ideoque ad beneficia, quæ iustitiam testificentur, spectant. Quod autem *Kernius* dicit, "die Gerechtigkeit vor Gott, die sich im Frieden mit Gott erweist," id non magis ad textum paulinum pertinet, quam a contextu Jacobi alienum est, quamquam illud instar fundamenti, quo hoc prorsus nititur, iudicandum sit. Neque est, cur ἐν εἰρήνῃ idem esse atque εἰς εἰρ. (De Wette), sed potius analogiam cum ἐν φθορᾷ, 1 C. XV, 43. habere, existimetur. Quæ autem ratio inter "serere iustitiam," Prov. XI, 18. vel ad iustitiam, Hos. X, 12. et serere pacem vel in pace, ea

fere inter facere iustitiam, Gen. XVIII, 19. Ies. LVI, 1. Mt. VI. 1. et facere pacem (l. c. cfr, εἰρηνοποιοί, Mt. V.), intercedit. Iam vero posterius verbum ad καρπόν adpositum interiorem, quam φέρειν, rationem adumbrare videtur. Ποιήσατε τὸ δένδρον καλόν, κ. τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, Mt. XII, 33. (cfr. VII, 15) et καρπόν ἄξιον τ. μετανοίας, III, 8. quibus igitur verbis indicatur atque innuitur necessitas plenæ regenerationis, ut homo "arbor iustitiæ" ad fructus veræ pacis faciendos idonea fiat. Quum enim caritas Dei in cordibus nostris, per sp. s. fide in eo, qui πεπλήρωκε τὸν νόμον, diffusa est (R. V.), tum πεπληρωμένοι καρπῶν δικαιοσύνης, qui ad aliorum utilitatem ("cultum iustitiæ" Ies. XXXII, 17.) redundent, veram ethicam vitam indicantes, esse possumus. Tum intelligitur, quid sit σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα, Gal. VI. quidque ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος in omni bonitate, iustitia, cet. Eph. V, 9. (non fructus pluraliter, quia ut unus est spiritus, ita fructus, collective, cfr Gal. V, 22. et ἔργα, v. 19), et si quispiam dixerit, φωτὸς legi debere, agedum, idem ex alia parte valet (cfr Mey. ad h. l.). Tum manifestatur ratio eorum, quæ *Lutherus*, Gute, inquit, fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute Werke; die Früchte tragen nicht den Baum, sondern die Bäume tragen die Frucht. (Cfr *Hagenbach*. Dogmengesch. s. 734). Formulæ autem, ad quam hæc omnia retulerimus, iam ethnici quandam quasi præsensionem habuerunt, quum divino cultu iustitiam libra, pacem vero spica virginis, effictam, venerarentur, ita ut etiam in christiano sermone iustitiæ libramentum pacem, pacis vero spicam iustitiam pæne diceres; cfr Mc. IV, 28.

Venimus ad propiora ecclesiæ, si quidem ad unitatem spiritus sint revocanda, quæ quum proeliis obtineatur, primum, omne certamen, in quo res ecclesiæ in discrimen adducatur, circa notionem iustitiæ se convertere, deinde certaminibus tentatis varias de fide et confessione dissensiones oriri; tum iisdem initis et finitis pacem ad eam perfectionem, quæ in unitate spiritus ejusque vinculo conspiciatur, perduci, demonstrandum est.

De ecclesia igitur militante, quæ dicitur, primum disquirendum est. Ut autem in unoquoque regno, sic et in regno, quod in terra est, dei omnino de iustitia, tamquam fundamento, proelio decertatur. Notiones vero regni divini et ecclesiæ non confundendas esse, quasi illa huius terminis circumscriberetur, primum omnium tenendum est. Quæ confusio causa fuit, cur infanda miseries usquequaque contraheretur. Notio regni divini latius patet, ecclesiam, culturam, civitatem comprehendens, quarum prima non nisi primitivus est regni Dei organismus. Quæ eius quasi militaris prærogativa quo singularior est, eo singu-

lariora certamina, quibus ad iustitiam suam et pacem ex fide oriundas defendendas est subiecta. Funditus si rem perspiciamus, hæc ipsa eadem sunt, quæ cuiusvis christiani, dum iustitiæ ex fide certus fiat in eaque stabiliatur, est experiri. Incertis enim sæpenumero implicata responsis, ubi nodosæ et anxiæ extiterint quæstiones, sese explicet necesse est, et in eo ipso, quod se explicat, est militans. Non tantum propter impetus ab adversariis datos, sed et propterea quod quantum ipsa distet a perfectione intelligit, ei dimicandum est. Videat modo ipsa, ut "adversa patiatur tamquam bonus Christi miles," id quod non minus apte dicitur, quam ut perveniat in statum viri adulti, Eph. IV, 13. Dimicat autem et certat præclarum fidei certamen vi eius, qui, ut iustus est, sic fidus (1 Ioh. 1), iustam caritatis caussam identidem agendo, donec spes pacis fuerit impleta.

Interea ex certaminibus, quamdiu manent, i. e. quamdiu ecclesia in terra est, dissensiones nascuntur, propterea quod de iustitia et pace, pro quibus certatur, homines dissentiunt. Oportet enim in iis factiones esse, ut probi fiant inter ipsos manifesti, 1 C. XI, 18. Ubicumque fere igitur in scriptura sacra de iustitia et pace fiat memoratio, de certaminibus usque ad schismata et hæreses quoque commemoratur. Omnia vero schismata, discrepantiæ, discidia, quæ in theologicis rebus umquam exstiterunt et in agrum ecclesiæ gliscere coeperunt, ἐγένετο δι' αὐτόν, Christum, ut Ioh. VII, 43, ideoque formula, quam ipse statuit, iustitiæ et pacis, diiudicanda sunt, et quidem ita, ut alii homines rerum novarum cupidi veram iustitiam sine vera pace, alii pacem sine vera ex fide profecta iustitia, sibi conciliare atque vindicare, voluerint, proinde probis multifariam certamen veram et iustitiam et pacem assequendi necessarium omnino esset, quamobrem optimo cuique summo opere enitendum erat, ut simul iustitiam et pacem consequeretur. Res autem litigiosa, utcunque sumitur, ad certamen inter carnem et spiritum, ut in singulis, ita in universis ecclesiæ membris, revocatur. Documento instar omnium sunto schismata corinthiaca: quamvis enim non simpliciter de fundamento iustitiæ disceptarent, ansa tamen reprehensionis data fuit, qua schisma in hæresin, quæ vere dicitur, facile transiret. Quæ ratio cogitandi ex iis, quæ quærendo dicit Paulus I, 13. coll. cum Gal. II, 14, quæ statuendo de scandalo et stultitia, quæ declarando de Christo ut nostra sapientia, iustitia, cet. firmata videtur. Neque difficile erit probare, quæ sit sive differentia sive similitudo inter iustitiam et pacem, eam esse inter eos, qui quærunt sapientiam (theoretice), si conferamus Rom. X, 3, et eos, qui signa petunt (practice; cfr. R. IV, 11); namque non

magis scandalum paci, quam iustitiæ stultitia contrarium est. Etenim σοφίαν esse notionem communem, cui subsint stultitia cet. per contextum nos certiores facit, eadem fere ratione, qua Iac. l. c. ἡ σοφιά primum dicitur ἁγνή, quod, si quid video, idem est atque sancta et quidem iusta, deinde vero εἰρηνική, utrumque, ut et loco corinthiaco, voci ἔριδες oppositum. Confirmatur autem quod modo diximus de carne et spiritu, quum Paulus eos, qui tamen πνευματικοί sint, propter contentiones et discidia vocet σαρκικοί. Haud aliter Gal. V, 20. sq. ubi contentiones, quæ pariunt hæreses, ad opera carnis referuntur, inter fructus vero spiritus pax (εἰρήνη) numeratur. Quam ipsam rem et eo probatam invenimus, quod Paulus quum a caussa mere theologica ad forensem transiens quæstionibus respondet, quid iustum sit, quid paci opportunum, tum, licet per anticlimacem, 1 C. I, 30. repetit VI, 11. Et sic in ceteris, quæ idem exponit, schismatum exemplis, in connubiis, c. VII in sacra coena, c. XI, 18 cet. Neque prætereundum est, quum christiani iubeantur a commercio cum eo, qui iniuste egerit dictisque apostolicis obtemperare noluerit, abstinere, tamen iis præcipi, ne eum ipsum pro inimico habeant sed ut fratrem castigent, addito voto, tamquam ratione, ut pacis Dominus pace eos et semper et omnino donet, 2 Th. III, 14. sq. cfr. R. XV, 13. Quorsum hæc omnia pertinent? Ut unum et alterum exemplum ex ætate primævæ ecclesiæ depromtum ante oculos habeamus, ad quod omnia omnino dissensionum genera, quæ usquam exstiterint, diiudicanda, revocari possint, ac videamus, nullum umquam fuisse σχίσμα, nisi quo formula iustitiæ vel, si mavis, veritatis atque pacis ἐσχίσθη; nam notiones iustitiæ veritatisque ita, ut alio loco ostendimus, præcipue in caussis forensibus, coniunctæ sunt. Quamquam utraque pars totam sibi tributam velit; cfr. 1 Reg. III, 25. Hinc illæ lacrimæ ex certaminibus quasi duellorum ortis, ex multitudine sectarum, ex schismatis orientalibus, occidentalibus, cet. Quod si in hac caussa quis quoddam instar omnium, quo pateat, ea in formula laudata versari, requirat, is ad concilium hierosolymitanum primitivum Act. XV deferatur, quippe in quo primum atque in sempiternum dogma (cfr. ἔδοξε, v. 28 et XVI, 4) de iustitia vere evangelica, licet non nisi potentia conceptum, statuatur et μετ' εἰρήνης (v. 33) confirmetur, immo coniuncto cum voce ἀπολύθησαν (cfr. v. 30) ita ut ad formulam Luc. II, 29 diserte accedat [1]).

---

[1]) Cfr. quæ *Baumgarten*, Die Apostelgesch. I, 144. sq. exponit, inter alia p. 152: Gesetzt auch, dass dieser Vorschlag nicht über diese erste Einleitung hinausreichte, es wäre ein Friedenswerk, wie es nicht seines Gleichen hat während des ganzen Laufs des Kirchenge-

Quoniam autem est necesse, alterutrum vincere, eum intelligimus, per quem pro veritate vere pugnet, ecclesia vincit, si quidem virtutes, iustitiam dico et pacem, ibi esse debebunt, ubi consensus atque unitas erit: vitia dissident. Quod idem dicit Paulus 2 Cor. XIII, 11 hortando καταρτίζεσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε; horum enim verborum primum, si quidem quod corruptum dissolutumque est reficere proprie significet, dogmaticam iustitiæ notionem concinne reddit. Quare, quum et coagmentare denotet, ipsum coagmentatum non magis cum εἰρηνεύειν, quam cum ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, 1 Cor. I, 10. XII, 25. duplici ratione, quid omnino spectet, demonstrat. Et eo tandem proveniendum fore necesse est, "ne sit in corpore discidium," quia ecclesia, corpus Christi, non tantum militans sit, sed et victoriam reportans, fontem et caput suum in omni re imitando. Certamina eius sunt dolores parturientis, quibus, quum vi divina adiuta adversis rebus conflictetur, se vel maxime impeditam expediat et secundæ victoriæ nascantur. Ut enim perversum est quod *Möhlerus* (Symb. p. 327) "ecclesiam," ait, "tamquam institutionem Christi numquam errasse", ita certum est fore, ut vi absolutæ religionis, quam sibi insitam atque, ut aiunt, immanentem, omnes errores tandem vincat, ac parum interest, quod *R. Rothe* (Anfänge. p. 169) negat, eam umquam vincere, nedum triumphari, quia, si ita esset, nihil nisi umbra in mundum iniecta foret nuncupanda. Profecto non magis mater dolorosa est, quam gloriosa, si quidem iustitia eius perfectissima sit, pro qua iustissima arma moveat. "Durch Erliegen Siegen," cfr. quod *Franzénius* noster canit in suet. ps. LIII, 4. Quod luculentissime in reformatione *Lutheri* sese ostendit, quippe cuius principium et fons propugnatio

---

schichte. Quod vero de quadam discrepantia doctrinæ paulinæ a decreto ecclesiæ, a Iacobo scripto, disputat ille quidem, gravior non est, quam quæ proclive componatur. Namque, ut ait, man hat aber ausser Acht gelassen, dass auf diesem Gebiete, auf welchem sich die Anfangsgeschichte der Kirche bewegt, Alles was die Gegenwart ganz und voll ergreift, auch zugleich für die Zukunft entscheidend sein muss, weil die Zukunft eben wesentlich die Entfaltung dieser Gegenwart ist. Neque existimandum est, illud decretum sine ulla connexione capitum præcedentium esse a Luca prolatum. Etenim quæ ratio est eorum, quibus Paulus XIII, 39. sq., verba Hab. I, 5. acciendo et de iustitiæ cum vita æterna connexione, v. 46. 48. probavit, eam non nisi ex fide apprehendendam valere, eandem esse eorum, quibus ineunte epistola ad Romanos scripta verbis Hab. II, 4. de eadem ipsa re sententiam exponat, statuendum est. Huc item, ut facile iudicare licet, pertinet differentiæ, inter Paulum et Barnabam intercedentis, argumentum, de quo græci interpretes recte sentiunt (Baumg. l. c. p. 181): ὁ μὲν Παῦλος τὸ δίκαιον ἐζήτει, ὁ δὲ Βαρνάβας τὸ φιλάνθρωπον: quod quidem ita intelligi debet, ut illi primarium sit τὸ δίκ. huic τὸ φιλ. id fere est caritatem pacis "plus iusto" complectenti.

dignitatis iustitiæ ex fide sola apprehendendæ fuerit omnino. Quidquid vero de "formula concordiæ," quæ diserte ita inscribitur, sentimus, ex illa certe elucet, formulam iustitiæ plane eandem esse ac pacis, victoriamque eius in unitate spiritus pacis vinculo tuendam conspici. Hæc enim unitas tam eo constituitur, quod christiani veluti ecclesia Christi ἓν σῶμα κ. ἓν πνεῦμα sint (Eph. IV, 4. cfr v. 1 κλῆσις), quam in fide, ideoque iustitia, consistit. Quod si Rom. XIV, 17 vocibus ἐν πνεύματι non temere comprehendi δικ. κ. εἰρ. κ. χαρά, quispiam dixerit, quamvis unitas regni divini trilogia illa conficiatur, animum reflectamus ad 2 Cor. III, 8 ubi διακονία τοῦ πνεύματος nominatur et διακ. τῆς δικαιοσύνης, unde colligitur, iustitiam esse eam, quam Sp. sanctus prædicet, Christum illustrando (Ioh. XVI, 14 cfr. 10). Sed iustitiæ particeps facta, ecclesia participat cunctas virtutes tamquam flores, ex una eademque radice ortos, qui in unam quasi coronam lauream vinculo pacis connectuntur. Paulus vero quum voce σύνδεσμος, ex δέσμιος v. 1 adscita, et verbis τηρεῖν et σπουδάζειν una utatur, eo ipso ecclesiam utpote iniuria adfectam ac militantem denotare videtur atque victoriam inde reportatam in unitate et pace, quam prædicat, conspicere vult. In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas, ut in voto veterum fuit; primam autem et extremam huius proverbii partes formulæ, quam tollere solemus, complexu contineri, non magis ex eo, quod præ omnibus necessaria est iustitia, quam ex iis, quæ, antea de notione τελειότητος disputata, Col. III, 14. 15. de vinculo eius et εἰρήνῃ, adiecto verbo βραβεύειν, perhibentur, liquide consistit. Itáque et ad beatitudinem eorum, qui pacifici sunt quique iustitiæ causa vexantur (Mt. V.), revertitur disputatio, et rebus præsentibus annectit futuras, eas dico, quas ecclesia victrix assecutura est. Quæ victoria penes illos, qui veram doctrinam sequuntur, i. e. ecclesiam universam, licet in sectas aliquantum dispersa, ex aliqua saltem parte semper erit. Huc omnino pertinent, ut redeat, unde deflexit, oratio, quæ Paulus dixit de διακονία δικαιοσύνης ἐν δόξῃ, quibus vocibus si δίκαιον reddamus ὀρθόν, unitatem ὀρθοδοξίας, vinculo pacis servatam, reapse proclamatam existimare licet. Cave vero, ne hanc unitatem temere confundas unionismo, quippe qui sive absorbendo sive temperando (nam utramque interpretandi rationem excipit ille quidem) eam ipsam doctrinam, ex qua omnes reliquæ pendent, de iustitia ex fide sola comparata, emolliat. Erranti medicina confessio, et obiective sumta. Quamquam formula quædam confessionis, etsi millies concordiæ vocetur, qua cunctæ ecclesiæ in unitatem redigantur, cogitari vix potest, sed tantum unitas et confessio vel professio fidei, in qua habemus audaciam atque aditum, confisione, quæ est in fide Christo ha-

benda (Eph. III, 12), ideoque unitas pace iustitiæ firmata, quam aliâs sub nomine fructus spiritus cognovimus. Præclarum ecclesiæ certamen, utpote omnium vere credentium, ad præclaram tandem victoriam perducatur necesse est Tandem bona caussa triumphat.

Formula, de qua egimus, victrix, per se præclarissima et amplissima, quantopere speciatim amplificetur, restat, ut videamus, quamquam iam supra unum et alterum id genus adumbratum videbamus. Quæ amplificatio ratione præsentis, et futuri temporis et quidem æternitatis, consideranda erit.

Ratione ad præsentem ecclesiæ statum habita, quem militiæ esse modo vidimus, primum omnium notionem armorum, quibus illi vincendum est, excipiendam arbitramur. Ea autem ita amplificatur, ut a Paulo tam coniunctim ἡ πανοπλία θεοῦ vocetur, quocum consentit quod Hesychius nuncupat ἔνδυμα πολιτικόν, quam nominatim ad geminarum vocum δικ. et εἰρ. enuntiationem revocetur; de cetero mirum in modum reperitur illa quidem cum imagine fructus Rom. VI. connexa. Vix quidem est, quod diserta fieri verba armorum pacis suspiceris, quoniam contradictione quadam in adiecto fere laborent; atqui quum de armis iustitiæ et dextris et sinistris loquatur Paulus, illis aggressionis, his defensionis, denominatione a potiori sumta, liquet his non magis respondere scutum quam pacem, quippe de utroque adhibeatur verbum φρουρεῖν (Ph. IV, 7, cfr. ps. III, 4. 6. IV, 9). Illum autem in formula prædicata omnino versari, pugnam commode verbis depingentem, vide sis Eph. VI, 14. 15. (*"iustitiæ* loricam induti, pedibus calceatis alacritate evangelii *pacis"*). Ostendit enim, quo vehementius adversarii iniustitiam suam odiumque pacis amplificent, eo paratiores promptioresque ad arma sua tamquam iustitiæ pacisque amplificanda christianos esse debere. Nec minime pugna contra carnem, interiorem hostem, pugnanda. Ut enim antea membra sua arma iniustitiæ præbuerunt (ubi כלים et arma et membra significare, non omittendum), ita nunc e contrario membra sua arma iustitiæ præbeant necesse est, ut enim, inquit, vestra membra impuritati ac sceleri serva præbuistis ad scelus, ita nunc quoque membra vestra serva præbete iustitiæ ad sanctimoniam. Quum autem qui alias fructus iustitiæ, ii nunc fructus ad sanctimoniam, dicantur, quid his sit cum armis commercii, iam videndum est. Qua quidem quæstione ad ea, quæ in baptismo efficiuntur, in eodem cap. (R. VI) revocamur. Eo enim, si quid iudico, pertinent verba σύμφυτοι cet. v. 5. 6. Nam σύμφ. et συνεσταυρώθη coniunctis, intelligere licet, nos tamquam aqua baptismi irrigatos in arborem crucis esse insitos ideoque mortis Christi similitudine insitivos factos (simili ratione notiones baptis-

matis et crucis coniunctas reperies 1 Cor. 1, 13. 17. cfr. III, 6). Hinc oriuntur fructus vitæ (Hos. X, 12. LXX. cfr פרי בטן et R. VII, 5) ideoque iustitiæ pacisque, quoniam baptisma lavacrum non magis regenerationis, quam iustificationis sit, Tit. III, 7. Fructus autem in iis operibus emergunt et conspiciuntur, qui, quum *καρποί φωτός* sint, Eph. V, 9, etiam arma lucis, quæ, operibus tenebrarum depositis, induamus oportet, adpellantur, R. XIII, 12. In qua caussa omnino tenendum est, et baptisma sæpius tamquam novum indumentum amplificari, et baptizatos illuminatos, *φωτισθέντας*, Ebr. IV, 4. nominari solere. Quamobrem christianis, ut *καρποφοροῦντες* non morti sed vitæ essent (R. VII, 5), iniunctum omnino fuit contra tenebras, sive in abstracto, sive in concreto sumerentur, arma lucis indutis dimicare, et confessio, quam ante baptismum faciebant, tessera quasi militaris erat iustitiæ et pacis, pro quibus esset iis dimicandum. Et vero Paulus, singulis virtutibus, quas induere debebant, enumeratis, Col. III, cunctas complectitur una voce *εἰρήνη*, quæ *βραβεύουσα* vigeat in animis eorum, ad quod fere iuvat attulisse verba Aristotelis (Rhetor. I c. 56): *τοῦ δικαίου βραβευτής ἐστιν ὁ δικαστής*. Ratio igitur iustitiæ et pacis, sive in *καρποφορίᾳ*, sive in *πληροφορίᾳ* quasi militari consideretur, sicuti vicina et quidem mutua amplificatur.

Singulari autem ratione ad tempora futura victoriasque, quas iis ecclesia assecutura est, habita, cum locis binis ps. LXXII., in quibus formulam nostram perquam amplificatam iam ante conspeximus, Ies. IX, 7. conferre lubet, quippe qui, ut verbis Castellionis utar, ad principatus amplificationem pacemque infinitam atque ad regnum davidicum iure iustitiaque condendum valeat cummaxime. Deinde Ies. XLVIII, 18 locum, salomonicis modo adumbratis haud absimilem, intueamur, in quo formula, ad quam iterum iterumque redimus, amplificatur ita, ut amplum, amplius, amplissimum fiat spatium eius extensionis et fines regni, in quo præter alia eminet, flumini marinisque undis similis, proferantur. Hoc autem loco non possumus non ad discrepantiam interpretum in unis iisdemque verbis reddendis aliquantum animadvertere. Rei enim consentaneum videtur, quum præsertim de vocibus, quæ formulam quandam constituant, agatur, eas similibus ubique reddi. Eiusmodi formula, nostræ æquabilis, est veritas et iustitia, Ies. l. c. et XI, 5. ps. CXIX, 138. Zach. VIII, 8. Eph. VI, 14. eo dignior, quæ a nobis teneatur, quod ei subiungitur veritas et pax, Zach. v. 16. 19. Ies. XXXIX, 8. Gesenius igitur (Comment. des Ies.) צדקה modo Gerechtigkeit, modo Redlichkeit, modo Heil (l. c. vers. 1. 18 cfr LI, 5. ubi צדק vertitur Heil, qua voce alias recte vertit ישע, quam hoc l. reddit Hülfe, et sic

in ceteris), et שלום tum Friede, tum Glück (c. l.). Eodem modo versio recentissima suecana illam tum "rättfärdighet" (v. l.), tum "sällhet" (v. 18.). &c. Imprimis vero formula חסד ואמת huic varietati versionis subiecta est. Quæ ratio voces variandi et mutandi formulæ ipsius ampla illa quidem dici potest, sed ab amplificatione formulæ ipsius nonnihil detrahere videbitur. Sed ut cursum argumentationis, de quo nonnihil digressi sumus, revertamur, cum loco, quem adtigimus, consentiunt quum multi alii, præsertim iesaiani, tum illi, in quibus Deus, dicens se "pacem facere," pollicetur, ut iustitiam destillet æther simulque terra pariat iustitiam efflorescentem (XLV, 7. 8) et in Hierosolymam quasi flumen extendatur, quasique redundans ceterarum gentium gloriæ fluvius (LXVI, 12). Quibus verbis admodum concinunt verba Hab. II, 14. replebitur terra tanta cognitione gloriæ Iahvæ, quanta aqua tegit mare: quod idem pronuntiat Ies. XI, 9 prospiciens in auream Messiæ ætatem, cuius "laterum cinctus erit iustitia et vexillum gloriosa requies;" cfr. ps. XCVII, 6 ubi eodem fere modo de iustitia gloriaque canitur. Quæ ætas non minus claris amplificatur verbis c. LX et quidem ita, ut "pro administratione sit pax et pro magistratibus ("episcopis," LXX Interp.) iustitia." In his igitur duabus annuntiandis cognitio illa gloriæ et nobis in posterum prospicientibus emicabit atque splendebit, nimirum in utraque coniunctim lux evangelii constat. Quocirca nihil est hac formula clarius quasi quoddam punctum saliens, in quo vaticinia prophetica et enuntiationes apostolicæ inter se obviam veniant. Documento erit instar omnium Ies. LII, 7. ubi præcipue annuntiatio pacis prædicatur, sine dubio quia ad nomen Hierosolymæ, quater iteratum, adluditur; cfr Hagg. II, 10. Bar. V, 4 ubi *εἰρήνη δικαιοσύνης* nominanda dicitur, et Rom. X ubi, mentione iustitiæ fusius facta, verba illa iesaiana extolluntur. "Angeli autem pacis," quum concio iustitiæ reiecta fuerit, acerbe plorantes inducuntur, Ies. XXXIII, 7. cfr 5. 15 qua recepta, eo maiore lætitia adficiuntur. Utrumque ita fere colligitur Ies. XXVI, 10. 12. "ut impius, quamvis misericordia ei tribuatur, non tamen iustitiam discere dicatur, nobis vero Deus pacem conciliet." Qua in caussa non possumus, quin mirum quendam formulæ, de qua loquimur, usum Act. X, 35. 36. adnotemus. Nam quum Petrus, iustitia gentium quodammodo agnita, statim de pace per Christum nuntiata loquitur, quid hoc significatur, nisi quo sermo veræ iustitiæ, quem "misit Israelitis," apertis gentium animis nunc annuntiandus sit? Sic iustitiam et pacem prædicare æquali momento dicitur (ps. XL, 11. Ies. LVII, 19. al.) Quo in eodem genere comparationis sunt Ies. l. c. v. 1. 18. 21. et Eph. II, 17. quorum locorum verba instar signi, more militiæ petiti, mis-

sioni, quæ dicitur, evangelicæ profecto præbent. Hæc autem verba, quibus pax inter iudæos et gentes facta maximopere amplificatur, Paulus pronuntiat, ad bina templa respiciendo, quorum utroque labefactato ædes fundatur, in qua Deus animo et vere colendus sit (Ioh. IV, 24), ad hierosolymitanum, cuius velum in duas partes fissum est (cfr. v. 14), et ephesinum, quum totius ædificii compacti "crescentis in sacrum templum in Domino" mentionem faciat. Proinde si bina insignia quasi militaria (quia ecclesia militans est), ex quibus unum illud signum vel vexillum sumatur, habere vis, sunto crux tamquam iustitiæ, sanguine crucifixi paratæ, templum, tamquam pacis. Distinguuntur autem fere haud secus atque principium ecclesiæ materiale et formale, quo utroque amplificato igitur amplificatur non magis ecclesia ipsa, quam formula, qua nititur præclara. Ut enim ipsa, fundamento iustitiæ ex fide apprehensæ ædificata, ædes vel templum spiritus sancti est, ita amplius augetur et stabilitur, quo verius in templis, Deo triuno sacratis, verbum crucis, tamquam iustitiæ pariter ac pacis signum extollitur atque prædicatur, id quod vel maxime e Col. I, 20 conspicuum est. Deo autem triuno fas est dicere, quoniam apostolus addit: siquidem per eum aditum habemus utrique, per unum spiritum, ad patrem. Sic vero adire esse inire et gratiam, quæ iustitia fidei, et amicitiam, quæ pax iustitiæ sit, disertis verbis Paulus quum aliis locis, tum Rom. V, 2. significavit. Quæ quum ita sint, cuncta, quæ in hac re iam prolata sunt et ultra proferri possunt, ad iesaianam amplificandi rationem omnino revocanda esse (XXXII, 17. sq) ducimus: habitabitque in occulto loco, et manebit in Carmelo iustitia, et erit iustitiæ opus pax, et æquitatis effectum tranquillitas, et securitas æterna, manebitque populus meus in mansione pacata sedibusque tutis et stationibus quietis. Cuius inclyti loci polysyndeta totidem signa σύνδεσμον partium formulæ, in qua identidem prædicanda versamur, amplificandi pæne dixeris.

Quæ "sub specie æternitatis" se præbent observanda, tria præsertim comprehendunt, quorum unum ad genus quoddam generale, secundum ad speciale, tertium ad singulare referri licebit. Primum vero, quod in benedictione conspicuum erit, infra excipiemus, quamquam hic generaliter annotandum est. Secundum, quod posuimus, est, in quo intuemur futuræ vitæ speciem ex promissis divinis, de novitate coelorum, urbis, sabbatorum, factis. Quod ad novos coelos novamque terram adtinet, pro nostro proposito sufficit animadvertere, 2 P. III, 13. 14. in iis *iustitiam* habitare, quapropter qui eos exspectant, dare operam monentur, ut impolluti inculpatique *cum pace* reperiantur. Nihil autem tot tantisque amplificatur appellationibus, quam urbs nova Hierosolyma, Apoc.

XXI. sq., quæ, sive ad duodecim portas, sive ad duodecim fructus respexeris, summatim, etiam teste Iohanne Gerhardo, ad iustitiam et pacem redeunt. Conferas, velim, quæ non magis de nomine Hierosolymæ, quam de portis fructibusque, tamquam iustitiæ et pacis, supra disputavimus. Utriusque vero quum dux et quasi signifer sit agnus, non multis verbis opus erit ad probandum, templum, quod novæ urbis, quemadmodum urbs novorum coelorum novæque terræ est, vel maxime amplificari, quandoquidem ipsum Deus et agnus esse dicitur. Templi autem vel, si mavis, fani mentionem facere est de sabbato commemorare, quo vita æterna plurimum celebratur. Hac enim ratione *σαββατισμός*, vox perquam amplificans illa quidem, explicatur, Ebr. IV, 9 ut et Ies. LXVI, 23 ubi mentio sabbatorum cum promisso novi coeli terræque novæ prorsus coniuncta extat. (Cfr. quæ *Kliefoth* de σαββατίσμω exponit in Theol. Zeitschr. III, 27. sq.). Sabbati vero quum nativa significatio pacis sit, numquid et iustitiæ, quæritur. Ita vero est. Nam principalis dies sabbati idemque septimus, quem solis, non Saturni, fuisse alia disputatione probavimus (Om Sabbathen, Lund 1883), exsuscitatione Christi, qua veram iustitiam confirmatam promulgatamque scimus, restitutus est, quemadmodum pristinus paradisus, quem nunc perfectionis nominamus et (utor verbis Tertulliani) locum divinæ amoenitatis, recipiendis sanctorum spiritibus destinatum. Sancti autem sunt iusti, sicuti fere *σαββατισμός* est *κατάπαυσις* (Ebr. l. c. voci מנוחה respondens), et utrumque cogitandi concludendique rationem præsto invenire licet et Sap. IV, 7. his verbis: *δίκαιος ἐν ἀναπαύσει* (i. q. *ἐν εἰρήνῃ* Ies. LVII, 2) *ἔσται*, et 2 Thes. I, 6. 7. cfr. 2 Cor. VIII, 13. his: *δίκαιον* ... *τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν*, quandoquidem ut summum, quod ex iustitia emanet, sit pax, ita *ἀνάπαυσις* et *ἄνεσις* ex pace. Quæ eadem ex iis, quæ de sanctis et iustis Ap. 1. tamquam de regibus atque sacerdotibus pronuntiantur, emergere, multis vindicare loci angustiis vetamur. Liceat modo monere de ps. CXXXII, 9. ubi vox מנוחה cum iustitiæ vestimentis sacerdotalibus eleganter coniuncta reperitur. **Neque** tacitus præterire possum par illud notionum *προφῆται καὶ δίκαιοι* Mt. XIII, 17, quocum Luc. X, 24. *προφῆται κ. βασιλεῖς* commutatur, tamquam formulam *δικαιοσύνη κ. εἰρήνη* plane exprimens, quoniam ut reges illam, ita prophetæ, veluti "pacis nuntii," hanc repræsentare videntur. Quod si colligas Rom. II, 7. 10 ubi *ἀφθαρσία* cum *εἰρήνῃ* commutatur, agnosces, æternam vitam et æternam pacem plane esse idem. Iam vero quum ad singularia descendamus vel potius, quia de vita æterna agitur, ascendamus, quamquam ea nonnihil modo præcepimus, singulos iustos tamquam in illam vitam transeuntes, utpote in illius victoriam

susceptos, atque ut membra sponsæ, quæ dicitur, Christi illam vitam in sempiternum viventes tutam, inspiciemus. Quum igitur iusti in vitam sempiternam, etsi ad id firmandum nullus exstaret disertus scripturæ locus, quod exstat Ies. l. c. "iusti pereunt, obeunt, in pacem transeunt" (cfr. Gesen ad h. l). Exemplum et verba Simeonis in hac ipsa caussa ante attulimus. Nimirum qui credunt et fide iusti facti sunt in iudicium non veniunt, quia transierunt a morte in vitam (Ioh. V, 24), quid? quod hic transitus iam in vita terrestri factus est, quia amant fratres et eo quidem pacifico more, quem expositione contrariorum amplificat Iohannes, ep. III, 15. Ut enim mortem omnino vicerunt, sic ad vitam pervenerunt beatissimam. Victoriæ autem beatorum amplificatio ita fit, ut nihil ea exstet distinctius, nihil ornatius, elegantius nihil. Breviter ut, quod ingens materia ad dicendum postulat, attingam, in corona iustitiæ et palma pacis consistit. Corona autem iustitiæ eadem est ac vitæ, diverso respectu nominata, illa ad iustum iudicem (2 Tim. IV, 8), hæc ad mortem victam, et quidem, utraque notione in tertiam quasi comprehensa, gloriæ. Alios ut omittam varios huius imaginis usus, in quo sacri scriptores versantur, unum et item alterum lubet proferre, quem alii interpretes prætermiserunt. Unum est, quum nulla vitæ christianæ descriptio sit usitatior, quam instar cursus ad coronam assequendam peragendi, quærere, quid Rom. IX, 16 inter stadium volentis et currentis intercedat, quandoquidem neutri nihil, Deo gratiam seu iustitiam facienti omnia debeantur. Idem, respondere licet, quod inter verba רצה et רוץ interest, cfr. Ies. XLII, 1. sq. (ubi certe tempus futuri forma huius verbi indutum est; et quod ad rem pertinet, a Gesenio Comment. cum veritate et pace Esth. IX, 30. æquiparatur). Alterum est exemplum Stephani. Pro certo enim habeo, eum, quum, coelos apertos videns, diceret se Iesum Deo ad dextram adstantem conspicari (Act. VII, 55), intellectum voluisse, eum adstare in manu sua coronam habentem ministro offerendam, sive iustitiæ, sive gloriæ, sive vitæ senseris, i. e. sive ad iusti adventum (v. 52), sive ad gloriam Dei (v. 55), sive denique ad mortem martyris respicias. Primum, iustitiæ igitur, notionem equidem exceperim, quia putare licet, Paulum, qui huius memor leti, ad verba Stephani sæpius se adplicavit, etiam eorum meminisse de corona iustitiæ sibi omnibusque, qui Christi adventum amaverint, reservata loquendo. Neque omittendum est, septem præclara Apoc. II. et III. promissa eodem spectare. Constat enim quod ὁ νικῶν, verbum cunctis illis commune, is est, qui iustus declaratur, et liquebit, singula ad pacem æternam pertinere, in quibus nominatim II, 11, ratione ad ea, quæ de iure asyli et immunitatis Oedmannus, Str. Förs. III, b. 30.

exponit, habita adtendamus. Palmam vero non magis fertilitatis et victoriæ, quam pacis signum esse, in concesso facile erit, si ad ea, quæ de introitu Christi in Hierosolymam annotavimus (cfr. omnino Zach. IX, 9. 10), ad usum tumulis christianorum humatorum eam insculpandi (vide *Deyling*. Obss. I, 134), ad ipsum locum "palmarium" Apoc. VII, 9. "stolis amicti candidis, palmas gestantes in manibus," ad alia rite animadvertamus. Quod si quis, facile concedens stolas illas esse iustitiæ, dicat, palmas non esse nisi signa victoriæ, quid est, quæsumus, victoria, nisi pax ex pugnis comparata? Cfr. ps. suec. CCCCLXXXVII. Addas, quod iidem ex *θλίψει μεγάλη*, cui *πλῆθος εἰρήνης* ps. XXXVII, 11. (LXX int.) vel fere *γαλήνη μεγάλη* Mt. VIII, 26. plane contrarium est, venisse dicuntur. Quo quæ canuntur ps. XCII. referenda ducimus, quoniam ad ea, quæ de parietibus templi Salomonis, "habitaculi pacis," picturis palmarum ornatis, cognita sunt, revocantur. Quare quum dicatur, "iustorum unumquemque tamquam plantatorum in domo Iahvæh, ut palmam florere," id ad formulam, qua ampliatur iustitia et pax, non nihil firmandam conferre nulli dubitamus statuere. "Reducit palma coelestes" (Hor.). Huc fere pertinebit mentionem facere de infido dispensatore (Luc. XVI), quia, quum iniuste agendo pacem et amicitiam alienam conciliare studeret, Christus suos hortatus est, ut fide et iuste agendo amicos sibi pararent, a quibus in æterna pacis domicilia admitterentur.

Reliquum est, ut ea, quæ ad notionem sponsæ pertinent, intueamur. Quæ appellatio, quum ecclesiæ sit, et militantis, et triumphantis, primum omnium caveatur necesse est, ne aliter ad singulos, atque ad membra corporis vel organismi eiusdem, deferatur. Ita enim fere distinguitur a singulis universitas ecclesiæ, ut v. gr. *δικαιοσύνη* a *δικαιώμασι*, iustitia a "iustificationibus" (Vulg.), quibus induta dicitur, Apoc. XIX, 8. atque ut sancta urbs a sanctis, ibm. Sancti igitur sunt, qui iusti facti sunt ex fide, unde ecclesiam unam sanctam efficiunt, et sanctorum iustificationes, ipsius iustitiæ quasi amplificatio, eo amplificantur, quod byssinum purum splendidumque vocantur. Eo autem ipso, quod ecclesia, quæ vocatur, triumphans, est coniux agni, non magis iustitiæ, quam pacis, notio exprimitur. Utramque item, nec minime posteriorem, notioni *γάμου* subesse liquet (cfr Shakspear, king Iohn, III. 1. and on the mariadge bed of smiling peace, milda "fridens brudsäng," Hagb.), quum præsertim accedat *δεῖπνον* (משתה), quo duo indicantur et innuuntur argumentorum momenta, unum quasi positivum, quod apud Orientales, qui panem et salem una edunt, eos foedus amicitiæ inire, consuetudo est, cfr. Mc. IX, 50. neque multum differt

foedus salitum, Num. XVIII, 19 a foedere pacifico, Ies. LIV, 10. (ubi commemoratio "Noachi" antecedit), et negativum, quia extremum pacis ablatæ (Apoc. VI. 4.) discrimen sæpius describitur voce sponsi sponsæque sublata, Ier. VII, 34. cet. Ne autem rem amplificationis quadam negatione absolvere videamur, ad fastigium caussæ theologicæ animum vertimus, dico sacram coenam, quippe quæ, ut in terris, ita in coelis vel maximum formulæ, quem iustitiæ et pacis dicimus, sit documentum. Etenim utriusque tamquam testamentum ratum et obsignatum est: iustitiæ, quippe remissionis peccatorum in sanguine ob ea effuso, pacis, non tantum quia ubi peccatum fuerit sublatum, ibi continuo pax intrat, sed et quoniam eorum, quæ Christus de pace a se testamento relicta dixit (Ioh. XIV, 27), sacra coena vididissima recordatio et memoria est. Namque hæc ut omnia, quæcunque, præsertim nocte illa, in qua sacra coena iustituta est, dixit, eo dicta sunt, ut pacem, inquit, habeatis in me. Sacra autem coena recordatio Christi, i. e. iustitiæ et pacis ab eo partæ et paratæ, non modo *est* sed eam etiam vere *efficit*.

Omnibus ratione animoque lustratis, quæ ad formulam, quam proposuimus illustrandam, pertinere videbantur, coronidis loco, ut aiunt, aliam excipere licebit, in qua tamquam sententia salutandi illa quidem mollita et quasi rotunda inest. Dico de gratia et pace. Iustitiam enim, præsertim luce novi foederis, perspectam, omnino esse gratiam, multis iam argumentis intelleximus. Inter alia non tantum suppeditatio utriusque, sed etiam abundantia (nam "superabundantiam" cum Vulgato dicere non ausim) æquali iure et ratione prædicatur. Quid? quod formula illa salutandi apostolica ad δικαιοσύνην revocatur et ex illa tamquam fonte emergit redundatque, clarius primordium 2 Petr. I. ostendit. Pristina et simplex formula "pax vobiscum" extensa, ut indoles novi foederis tulit, est atque duplicata. Quod tamen haud impedit, quominus non magis ad alia dicta testium recitata, quam ad verba benignitatis vel felicitatis, quæ dicitur, aaroniticæ revocetur, in qua præformata reperitur, quemadmodum ipsa ad trinitatem, ut aiunt, referri solita sunt. Trinis autem rationibus hoc fere probare licebit. Prima est, qua Apoc. I, 4. gratia et pax exoptatur fiat ab eo, qui est, et qui fuit, et qui venturus est, quoniam ita explicatur nomen Iahvæh, ter in illa benignitatis formula repetitum. Auctoritatis secundæ sunt loci, in quibus formulæ illi enuntiatæ continuo accedit mentio benignitatis et quidem ita, ut ad trinitatem spectetur. Sic Eph. I, 2. 3. ubi quoque animadverti fere potest, vocem εὐλογ. trifariam adhibitam subsequente ἐξελέξατο indicari, ut nobis videtur, quandam quasi vicinitatem verborum ברך et בחר. Sic item 1 Pet. I, 3.

ubi ratio trinitatis præcedit, et quidem 2 Cor. I, 3. quorum in utroque loco animadvertere licet, ἔλεος et οἰκτιρμοί vocibus χάρις atque רחם ita respondere, ut notio paternitatis regenerationisque oriatur, quia רחם proprie uterum significat. Ceterum in usu fuisse apud Hebræos rem ita spectare, ex Sir. XXXIX, 27. etiam apparet, ubi εὐλογία iisdem fere verbis, quibus formula iustitia et pax Ies. XLVIII, 18. amplificata occurrit. Tertiam denique probandi rationem sumimus ex iis, præsertim paulinis locis, quibus formulam χάρις κ. εἰρηνη insequitur verbum εὐχαριστῶ, gratiæ et paci succedit gratiarum actio, quippe quæ ex gratia divina omnino repetatur et redundet. Qui loci tam multi sunt, ne rem quispiam dixerit fortuitam. Vide, sis, Rom. I, 8. 1 C. I, 4. Ph. I, 3. Col. I, 3. 1 et 2. Th. I, 3. 1. Tim. I, 3. Philem. 4. Et quidem nonnumquam sub finem epistolæ revertitur apostolus ad initium, ita ut aut tota formula aut pars alterutra excipiatur: Rom. XV, 33. XVI, 20. 24. 1 Cor. XVI, 20. 23. 2 Cor. XIII, 11—13. et sic in ceteris licet non omnibus. De reliquo adtendisse iuvet, in epistola ad Philippenses, qua nulla fere alia præstantius iustitiam fidei exposuit, ad similitudinem salutationis, quam diximus, votum accedere IV, 7 divina pax, omnem mentem exsuperans, vestros animos et cogitationes in Christo Iesu custodiat. Quocirca concludimus, quemadmodum "iustitia tuetur insontes" (Prov. XIII, 6) sive pacatos (cfr. Gesen. lex. ad vocem תם), ita fieri, ut pax custodiat iustos, utrumque vero eo esse summum bonum, quo votum ps. XXV, 21. innocentia et ius ("Schlecht und Recht," Luther.) conservent me, aliaque hisce consimilia, veluti præsertim gratia et veritas, non magis cum voto, quod prædicavimus, apostolico, quam cum omnibus, quæcumque ex formula iustitiæ pacisque redundaverint vel ad ipsam fuerint revocata, consentiant atque conspirent. Mirum in modum cum illo voto consonant verba Lutheri "ut Ei servirem in perpetua iustitia, innocentia, beatitudine" vel salute; concordant verba litanica "miserere nostrum, da nobis pacem et benedictionem"; conveniunt verba salutationis angelicæ χαῖρε (salve!), κεχαριτωμένη cet. quid? quod concurrunt verba Rom. XIV. δικαιοσύνη, εἰρηνη, χαρά, ita ut principiis prorsus consentiant exitus. Quod igitur perpetua disputatione duabus notionibus, iisdemque ad postremum forma salutationis indutis, explanare studuimus, id una vox concludit: "benedictio," una: gaudium, una: salus.



Summarium commentationis.

Corrigenda:

Pag. 3. lin. 3. inf. . . . . . . lege: נוח

„ 8. „ 6. . . . pro יר . . „ ירש

„ 16. „ 5. . . . . „ תורה

„ 24. „ 8. inf. . . . . . . „ זנה

FÖRELÄSNINGAR

OCH

ÖFNINGAR

VID

KONGL. UNIVERSITETET I LUND

HÖST-TERMINEN

1883.

Canceller:

Friherre LOUIS DE GEER,

J. U. D., f. d. Justitie-Statsminister, En af de 18 i Sv. Akademien, L. K. V. A.,
R. och C. K. M. O. samt Ordens v. Canceller, Stk. S:t O. O.



Pro-Canceller:

WILHELM FLENSBURG,

Th. o. Ph. D., Biskop i Lunds Stift,
C. m. st. k. N. O.

RECTOR:

GUSTAF LJUNGGREN,

Ph. D., Professor i Æsthetik, Literatur- och Konsthistoria,
En af de 18 i Sv. Akad., L. K. V. A., C. N. O. 1:a Kl., C. D. D. O. 1:a Gr.

Professor Emeritus.

SVEN NILSSON, *M. o. Ph. Jub. D., Prost och Kyrkoherde, f. d. Professor i Zoologi, L. K. V. A., C. st. k. N. O., L. W. O., Storkors af N. S:t O. O. och af D. D. O., R. F. H. L.*

Pensionerade Professorer.

ADAM WILHELM EKELUND, *Ph. Jub. D., f. d. Professor i Physik, L. K. V. A., R. N. O.*

CARL JOHAN SCHLYTER, *J. U. o. Ph. Jub. D., f. d. Professor i Lag-historia, L. K. V. A., C. st. k. N. O., C. D. D. O. 1:a Gr., K. Würt. Fredr. O. 1:a Kl., K. Meckl. O. Wend. Kr., K. Sachs. Alb. O. 2:a Kl.*

EMANUEL MATHIAS OLDE, *Ph. D., f. d. Norbergsk Professor i Nyeuro-peisk Linguistik och Modern Literatur, R. N. O., R. N. S:t O. O., R. S. E. O., Ärekors af H. H. O.*

JACOB AGARDH, *M. o. Ph. D., f. d. Professor i Botanik, L. K. V. A. C. N. O. 1:a Kl.*

CARL FREDRIK NAUMANN, *M. o. Ph. D., f. d. Professor i Anatomi, C. W. O. 1:a kl., R. N. O.*

Pensionerad Adjunct.

MATHIAS NATHANAEL CEDERSCHIÖLD, *Ph. D., f. d. Adjunct i Greki-ska Språket.*

Theologiska Faculteten.

Professorer.

CARL OLBERS, *Th. o. Ph. D., Professor i Kyrkohistoria och Symbolik, Förste Theologiæ Professor och Domprost, L. N. O.,* föreläser offentligen å läro-

salen N:o 2 kl. 11 f. m. Den apostoliska kyrkans historia, samt leder öfningarne på seminariet.

CARL WILHELM SKARSTEDT, *Th. o. Ph. D., Professor i Exegetisk Theologi, Kyrkoherde i St. Uppåkra och Flackarp, f. d. Contractsprost, L. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 9 f. m. Månd. och Tisd Romarebrefvet, Thorsd. och Fred. Svårare ställen i nya testamentet och leder författandet af veckopredikningarne.

CLAS WARHOLM, *Th. o. Ph. D., Professor i Dogmatik och Moraltheologi Kyrkoherde i Kärrstorp och Glostorp, L. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 10 f. m. Soterologi.

AXEL GOTTFRID LEONARD BILLING, *Th. o. Ph. D., Professor i Praktisk Theologi, Kyrkoherde i Hellestad Dalby och Bonderup, Decanus,* föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 12 midd. Månd. Perikoperna, Tisd. Katechetik, Thorsd. och Fred. Homiletik samt leder alla läsdagar de homiletiska katechetiska och kyrkolags-öfningarne å lärosalen N:o 2 kl. 4—6 e. m.

Extraordinarie Professorer.

MARTIN GABRIEL ROSENIUS, *Th. o. Ph. D., e. o. Professor i Exegetisk Theologi, Kyrkoherde i Stångby och Wallkärra,* föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 8 f. m. Månd. o. Tisd. De mindre profeterna, begynnande med Hosea Thorsd. o. Fred. G. T:s Klagosånger, begynnande med Kohälät.

PER GUSTAF EKLUND, *Ph. D., Th. C., e. o. Professor i Moraltheologi och Symbolik, Kyrkoherde i Husie och W. Skreflinge,* föreläser å lärosalen N:o 2 kl. 1 e. m. Tisd. och Onsd. Moralfilosofiens system, Fred. och Lörd. Concordieformeln, samt leder de liturgiska öfningarne.

Docenter.

OTTO NATHANAËL THEOPHILUS AHNFELT, *Th. C., V. D. M., Docent i Systematisk Theologi,* föreläser enskildt å lärosalen N:r 2 kl. 1 e. m. Månd. och Thorsd. och kl. 12 midd. Onsd. och Lörd. Dogmatikens elementer, och biträder vid de katechetiska öfningarne.

OSCAR AXEL WILHELM KLEBERG, *Ph. D., Th. C., V. D. M., vice pastor vid Domkyrkan, Docent i Praktisk Theologi,* meddelar enskild undervisning och leder de homiletisk-liturgiska öfningarne.

Juridiska Faculteten.

Professorer.

GUSTAF BROOMÉ, *J. U. o. Ph. D., Professor i Stats- och Process-rätt, R. N. O., R. D. D. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 10 f. m. Svensk Statsrätt.

Grefve GUSTAF KNUT HAMILTON, *J. U. D., Professor i Administrativ-rätt och Nationalekonomi, R. N. O., R. N. S:t O. O., Decanus*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 9 f. m. Finansrätt.

PHILIBERT HUMBLA, *J. U. D., Professor i Civilrätt, R. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 11 f. m. Sveriges gällande Sakrätt

PER ASSARSSON, *J. U. o. Ph. D., Professor i Kriminalrätt och Juridisk Encyklopedi*, föreläser å lärosalen N:o 3 kl. 12 midd. Strafflagens speciella del.

Extraordinarie Professor.

ALFRED OSSIAN WINROTH, *J. U. C., e. o. Professor i Romersk Rätt och Rättshistoria*, föredrager offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 1 e. m. Sveriges inre rättshistoria.

Docent.

JOHN ADOLF ASK, *J. U. C., Docent i Svensk Civilrätt*, meddelar enskild undervisning i Svensk Civilrätt.

Medicinska Faculteten.

Professorer.

CARL JACOB ASK, *M. o. Ph. D., Chir. M., Professor i Chirurgi och Obstetrik, Föreståndare för Chirurgiska och Obstetriska Kliniken, K. W. O. 1:a kl., R. N. O.*, meddelar offentligen på lazarettet Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 10 f. m.—12 m. klinisk undervisning i Chirurgi och Obstetrik.

MAXIMILIAN VICTOR ODENIUS, *M. o. Ph. D., Professor i Theoretisk och Rättsmedicin, L. K. V. A.*, föredrager å pathologiska instit., under terminens första hälft Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 12 m. Allmän pathologi, med tillhörande mikroskopiska öfningar, under senare hälften Tisd. och Fred. kl. 12 midd.—kl. 2 e. m. Speciel pathologisk anatomi, samt leder de rättsmedicinska obduktionerna.

JOHAN LANG, *M. o. Ph. D., Professor i Medicinsk och Physiologisk Kemi, L. K. V. A., R. W. O.*, föreläser å med.kemiska lärosalen kl. 2 e. m.

Månd. Tisd. och Thorsd. Pharmaceutisk kemi samt Fred. Allmän Pharmakodynamik och leder öfningarne å det med.kemiska laboratoriet.

HJALMAR OSSIAN LINDGREN, *M. D., Professor i Anatomi*, föredrager å anatomiska anstalten kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Deskriptiv Anatomi, Thorsd. och Fred. Histologi i förening med praktiska öfningar.

GUSTAF SVEN TRÄGÅRDH, *M. D., Professor i Praktisk Medicin*, Föreståndare för Medicinska kliniken, *R. W. O.*, håller å Lazarettet Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 8—10 f. m. samt Onsd. och Lörd. kl. 8—9 f. m. kliniska föreläsningar öfver de Invärtes sjukdomarne och leder öfningarne på den Med. afdelningen.

Extraordinarie Professor.

SEVED RIBBING, *M. D., e. o. Professor i Pediatrik, Decanus*, håller å gamla Barnbördshuset Onsd. och Lörd. kl. 12 midd.—2 e. m. Pediatrisk poliklinik och föreläsningar i ämnet, samt undervisar Tisd. kl. 1/2 7—8 e. m. i Laryngoskopi.

Extraord. professionerna i anatomi och histologi samt i pathologisk anatomi äro ej tillsatta.

Adjunct.

MICHAËL KOLMODIN LÖWEGREN, *M. D., Adjunct i Chirurgi och Obstetrik*, håller kliniska föreläsningar öfver Ögonsjukdomar å lazarettet Onsd. och Lörd. kl. 10—12 f. m., och anställer på särskildt derför afsedda timmar Ophthalmoskopiska öfningar och genomgår en kurs i Refractionsanomalierna.

SVANTE ÖDMAN, *M. L., Öfverläkare vid Lunds Hospital*, leder den psychiatriska undervisningen vid nämnde Hospital.

Docent.

AXEL OTTO LINDFORS, *M. D., Docent i Gynekologi och Obstetrik* föreläser enskildt öfver Förlossningens mekanism och fysiologiska förlopp.

HANS BENDZ, *M. L., t. f. laborator i Pathologi*, leder å lazarettet Månd. och Thorsd. kl. 1/2 1 e. m. förekommande pathologiska obduktioner med demonstration kl. 1 e. m. samt å hospitalet vid förekommande fall kl. 1 e. m.

ADOLF NORDENSTEDT, *M. L., t. f. Prosektor*, leder de dagliga dissektionsöfningarne å Anatomisalen.

Philosophiska Facultetens Humanistiska Section.

Professorer.

AXEL NYBLÆUS, *J. U. och Ph. D., Professor i Praktisk Philosophi, L. K. V. A., K. N. O. 1:a kl.*, tjenstledig.

GUSTAF LJUNGGREN, *Ph. D., Professor i Æsthetik, Literatur- och Konsthistoria, En af de 18 i Sv. Akademien, L. K. V. A., C. N. O. 1:a Kl., C. D. D. O. 1:a Gr., Univ:s n. v. Rector, Decanus*, föreläser Månd. och Thorsd. å lärosalen N:o 4 kl. 12 midd. Den lyriska och dramatiska poesien.

ALBERT THEODOR LYSANDER, *Ph. D., Professor i Romersk Vältalighet och Poesi, R. N. O.*, tolkar offentligen å lärosalen N:o 8 kl. 12 midd. Valda Sånger af Catullus.

THEODOR WISÉN, *Ph. D., Professor i Nordiska Språk, En af de aderton i Sv. Akademien, R. N. O., Univ:s n. v. Pro-Rector*, föreläser å lärosalen N:o 8 kl. 9 f. m. Månd. och Tisd. Valda sånger i Sämunds Edda, Thorsd. och Fred. Östgötalagen.

JOHAN JACOB BORELIUS, *Ph. D., Professor i Theoretisk Philosophi, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 9 kl. 9 f. m. Månd., Tisd. och Thorsd. Gamla filosofiens historia, Fred. Logik. Håller ensk. öfn. Onsd. kl. 6 e. m.

CLAS THEODOR ODHNER, *Ph. D., Professor i Historia, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 1 kl. 11 f. m. Englands historia under medeltiden med särskildt afseende på samhällsskicket.

CHRISTIAN CAVALLIN, *Ph. D., Professor i Grekiska Språket och Literaturen*, L. K. V. A., håller å lärosalen N:o 10 kl. 11 f. m. Månd. och Tisd. syntaktiska föreläsningar till Platos Försvarstal, föreläser Thorsd. och Fred. Homeri Ilias (XVI) och vill leda å phil. semin. Lörd. kl. 5—7 e. m. öfningar i tolkningen af Thucydides.

VOLTER EDVARD LIDFORSS, *Ph. D., Professor i Nyeuropeisk Linguistik och Modern Literatur, C. Sp. O. Isab. Cat., R. Sp. K. C. III:s O.*, tolkar å lärosalen N:o 8 kl. 11 f. m. Månd. och Tisd. Ariostos Orlando Furioso, Thorsd. o. Fred. Gothiska efter Braunes lärobok.

ESAIAS TEGNÉR, *Ph. D., Professor i Orientalspråk, En af de 18 i Svenska Akademien*, föreläser å lärosalen N:o 5 kl. 1 e. m. Månd. och Tisd. Arabiska (Tusen och en natt) samt Thorsd. och Fred. Österländska lånord i Svenskan.

Extraordinarie Professorer.

MARTIN WEIBULL, *Ph. D., e. o. Professor i Historia och Statskunskap*, föreläser å lärosalen N:o 1 kl. 1 e. m. Geografi och Statskunskap samt derefter Europas historia under 30:åriga kriget.

ARON MARTIN ALEXANDERSON, *Ph. D., e. o. Professor i Klassiska Språk*, föreläser å lärosalen N:o 8 kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Horatii Epistlar, 2:dra boken, Thorsd. och Fred. Sophoclis Electra.

Adjuncter.

MAGNUS FREDRIK BRAG, *Ph. D., Adjunct i Österländska språk*, föreläser å lärosalen N:o 5 kl. 10 f. m. Onsd. och Lörd. Genesis.

PER JOHAN HERMAN LEANDER, *Ph. D., Adjunct i Philosophi*, förordnad att förestå professionen i praktisk philosophi, föreläser å läros. N:o 9 kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Den praktiska philosophiens historia, Thorsd. och Fred. Philosophisk statslära sedan Ethik.

KNUT FREDRIK SÖDERVALL, *Ph. D., Adjunct i Nordiska språk*, föreläser å lärosalen N:o 10 kl. 11 f. m. Onsd. och Lörd. Svenska literaturens historia under medeltiden.

Docenter.

HANS HENRIC HALLBÄCK, *Ph. D., Docent i Æsthetik och Literaturhistoria, Bibliotheks-Amanuens*, meddelar enskild undervisning.

ANDERS MAGNUS MALMSTRÖM, *Ph. D., Th. C., Docent i Semitiska språk, Lector*, meddelar enskild undervisning i Hebräisk grammatika och explitikationsöfningar.

GUSTAF CEDERSCHIÖLD, *Ph. D., Docent i Nordiska Språk*, åtnjuter tjenstledighet.

CARL MAGNUS ZANDER, *Ph. D., Docent i Latinska språket, Lector*, meddelar Onsd. kl. 3 e. m. å lärosalen N:o 8 enskild undervisning i Latinsk Stilskrifning.

FREDRIK WULFF, *Ph. D., Docent i Franska språket och literaturen, f. d. Lector*, leder å phil. seminariet, Thorsd. kl. 5—7, öfningar i romansk accent- och ljudlära. Meddelar å lärosalen N:o 10 Onsd. kl. 12 enskild undervisning i Allmän ljudlära och fransk stilskrifning.

KARL REINHOLD GEIJER, *Ph. D., Docent i Praktisk Philosophi*, föreläser enskildt å lärosalen N:o 9 kl. 1 e. m. Philosophisk Propedeutik och Philosophisk Statslära.

SAMUEL JOHAN CAVALLIN, *Ph. D., Docent i Grekiska Språket*, leder å Phil. Sem. Tisd. kl. 6 e. m. kritiskt-exegetiska öfningar vid tolkningen af Taciti Annaler samt meddelar enskild undervisning å lärosalen N:o 8 kl. 9 f. m. Onsd. o. Lörd. i Latinsk och Grekisk stilskrifning.

SVEN WÄGNER, *Ph. D., Docent i Theoretisk Philosophi*, meddelar enskild undervisning å lärosalen N:o 10 kl. 5 e. m. Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. i den Theoretiska philosophiens historia.

EMIL PETERSON, *Ph. D., Docent i Tyska språket och literaturen*, föreläser offentligt å läros. N:o 9 Månd., Thorsd. kl. 5 e. m., öfver Fornbulgariska (kyrkoslaviska, Leskiens handbok) samt meddelar enskild undervisning i Öfvergångsperioden mellan medel-högtyskan och ny-högtyskan.

AXEL KOCK, *Ph. D., Docent i Nordiska språk*, meddelar enskild undervisning.

SVEN SÖDERBERG, *Ph. D., Docent i Nordisk språk- och fornforskning*, leder i Phil. Sem. Månd. kl. 5 e. m. tolkningen af Atlamál i den äldre Eddan samt meddelar enskild undervisning i Fornsvenska.

AXEL FRIEDLANDER, *Ph. D., Docent i Æsthetik*, meddelar enskild undervisning.

CARL JUSTUS FREDRIK AF PETERSENS, *Ph. D., E. o. Amanuens vid Bibl., Docent i Nordiska Språk*, genomgår enskildt en inledande kurs i Fornisländska.

HJALMAR EDGREN, *Ph. D., Docent i Sanskrit*, genomgår offentligt å lärosalen N:o 10 Onsd. och Lörd. kl. 4 e. m. en elementarkurs i Sanskrit samt meddelar enskild undervisning i språkets läsning.

PONTUS ERLAND FAHLBECK, *Ph. D., Docent i Allmän Historia*, genomgår enskildt i lärosalen N:o 1 Månd., Tisd., Onsd., Thorsd. och Fred. kl. 5 e. m. en kurs i Allmän Historia.

SVEN LINDE, *Ph. D., Docent i Grekiska språket*, meddelar enskild undervisning i grekisk och latinsk stilskrifning.

JOHAN CARL WILHELM THYRÉN, *Ph. D., Docent i Theoretisk Philosophi*, föreläser enskildt Månd., Onsd., Thorsd. och Lörd. å lärosalen N:o 9 kl. 4 e. m. En kurs i Theoretisk Philosophi samt Tisd., Onsd., Fred. och Lörd. kl. 3 e. m. Kant, Kritik d. reinen Vernunft.

Philosophiska Facultetens Mathematiskt Naturvetenskapliga Section.

Professorer.

CHRISTIAN WILHELM BLOMSTRAND, *Ph. D., Professor i Kemi och Mineralogi, L. K. V. A., R. N. O., R. D. D. O.*, föreläser å kem. läros. kl. 9 f. m. Månd. och Tisd. Oorganisk, synthetisk och analytisk kemi, Thorsd. och Fred. Organisk kemi.

AXEL MÖLLER, *Ph. D., Professor i Astronomi, L. K. V. A., R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 7 kl. 5 e. m. Praktisk Astronomi.

CARL FABIAN EMANUEL BJÖRLING, *Ph. D., Professor i Mathematik, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 7 kl. 1 e. m. Inledning till nyare Geometrien.

KARL ALBERT HOLMGREN, *Ph. D., Professor i Physik*, föreläser å Phys. läros. kl. 8 f. m. Gravitationen, samt leder de Physiska laborationerna.

FREDRIK WILHELM CHRISTIAN ARESCHOUG, *Ph. D., Professor i Botanik, L. K. V. A.*, föreläser å bot. läros. kl. 1 e. m. öfver Växtrikets naturliga familjer och leder Månd. och Thorsd. kl. 9 f. m.—1 e. m. de Fytotomiska öfningarna å bot. museet.

AUGUST WILHELM QVENNERSTEDT, *Ph. D., Professor i Zoologi*, föreläser å zool. läros. kl. 12 m. Månd. och Tisd. Parasitmaskarne, Thorsd. och Fred. Allmän Zoologi.

Extraordinarie Professorer.

OTTO MARTIN TORELL, *Ph. D., M. C., e. o. Professor i Zoologi och Geologi, Chef för Sveriges Geologiska undersökning, L. K. V. A., K. N. O. 1:a kl., Off. fr. H. L., Off. fr. Instr. publ.*, vistas i Stockholm.

ALBERT VICTOR BÄCKLUND, *Ph. D., e. o. Professor i Mekanik och Mathematisk Physik, Decanus*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 7 kl. 12 midd. Hydrodynamik.

BERNHARD LUNDGREN, *Ph. D., e. o. Professor i Geologi*, föreläser å Zool. lärosalen kl. 8 f. m. Historisk Geologi.

Adjuncter.

VICTOR von ZEIPEL, *Ph. D., Adjunct i Mathematik*, föreläser Onsd. o. Lörd å läros. N:o 7 kl. 9 f. m. Integralkalkyl.

NILS CHRISTOPHER DUNÉR, *Ph. D., Adjunct i Astronomi och Observator, L. K. V. A.*, begagnar sig under detta läsår af den honom medgifna frihet från föreläsningar.

CARL GUSTAF THOMSON, *Ph. D., Adjunct i Entomologi*, föreläser å entom. museet kl. 12 midd. Onsd. Coleoptera, Lörd. Lepidoptera.

Docenter.

JOHAN PETER CLAESSON, *Ph. D., Docent i Organisk Kemi*, t. f. Laborator, föreläser enskildt å kem. lärosalen kl. 12 m. alla söckendagar allmän Kemi.

JULIUS MÖLLER, *Ph. D., Docent i Mathematik*, leder å math. semin. öfningarne hvarannan Onsdag kl. 5 e. m.

JOHANNES ROBERT RYDBERG, *Ph. D., Docent i Physik*, håller å zool. lärosalen Månd., Onsd., Thorsd. och Lörd. kl. 4—1/26 e. m. enskilda föreläsningar i Physik samt anställer Månd. och Thorsd. kl. 12 m. Physikaliska räkneöfningar.

BENGT JÖNSSON, *Ph. D., Docent i Botanik*, stadd på utrikes resa.

FOLKE AUGUST ENGSTRÖM, *Ph. D., Docent i Astronomi*, meddelar enskild undervisning.

JOHAN MARTIN LOVÉN, *Ph. D., Docent i Kemi*, meddelar enskild undervisning.

CHRISTIAN CARL FREDRIK EICHSTÄDT, *Ph. D., Docent i Geologi*, föreläser enskildt Physikalisk och kemisk Kristallografi.

SVEN LEONARD TÖRNQUIST, *Ph. D., Lector, Docent i Geologi*, meddelar enskild undervisning.

KRISTIAN OSKAR MATS WEIBULL, *Ph. D., Docent i Mineralkemi*, meddelar enskild undervisning.

Exercitie-Mästare.

WILHELM THEODOR GNOSSPELIUS, *Capellmästare, R. W. O.*, leder Musikaliska öfningar på capellsalen Onsd. o. Lörd. kl. 3—5 e. m.

CARL ANDERS HENRIK NORLANDER, *t. f. Fäktmästare och Gymnastiklärare, Kapten, R. Belg. Leop. O., Off. Fr. Instr. publ.*, leder Gymnastik- och fäktöfningar på Universitetets gymnastiksal söknedagar kl. 8—9 f. m. samt 6—7 e. m.

Kl. 12 m.—1 e. m. är gymnastiksalen upplåten för fria öfningar i gymnastik och fäktning, då gymnastikläraren eller någon hans ställföreträdare är närvarande.

AXEL HJALMAR LINDQVIST, *Ritmästare*, undervisar i Ritkonst å ritsalen Onsd. och Fred. kl. 9 f. m.

Universitetets Bibliothek hålles öppet till utlåning alla söknedagar kl. 12—1 e. m. samt till begagnande på stället dels Onsd. o. Lörd. kl. 10—1, dels öfriga söknedagar kl. 11—1.

Universitetets Cancelli och *Räntekammaren* hållas öppna Tisd., Onsd., Fred. och Lörd. kl. 11 f. m.—12 midd.

Universitetets öfriga Institutioner hållas tillgängliga efter anhållan hos Institutionsföreståndarne.

FÖRELÄSNINGAR

OCH

ÖFNINGAR

VID

KONGL. UNIVERSITETET I LUND

VÅR-TERMINEN

1884.

Canceller:

Friherre LOUIS DE GEER,

J. U. D., f. d. Justitie-Statsminister, En af de 18 i Sv. Akademien, L. K. V. A.,
R. och C. K. M. O. samt Ordens v. Canceller, Stk. S:t O. O.



Pro-Canceller:

WILHELM FLENSBURG,

Th. o. Ph. D., Biskop i Lunds Stift,
C. m. st. k. N. O.

RECTOR:

GUSTAF LJUNGGREN,

Ph. D., Professor i Æsthetik, Literatur- och Konsthistoria,
En af de 18 i Sv. Akad., L. K. V. A., C. N. O. 1:a Kl., C. D. D. O. 1:a Gr.

Pensionerade Professorer.

ADAM WILHELM EKELUND, *Ph. Jub. D., f. d. Professor i Physik, L. K. V. A., R. N. O.*

CARL JOHAN SCHLYTER, *J. U. o. Ph. Jub. D., f. d. Professor i Laghistoria, L. K. V. A., C. st. k. N. O., C. D. D. O. 1:a Gr., C. Würt. Fredr. O. 1:a Kl., C. Meckl. O. Wend. Kr., C. Sachs. Alb. O. 2:a Kl.*

EMANUEL MATHIAS OLDE, *Ph. D., f. d. Norbergsk Professor i Nyeuropeisk Linguistik och Modern Literatur, R. N. O., R. N. S:t O. O., R.* S. *E. O., Ärekors af H. H. O.*

JACOB AGARDH, *M. o. Ph. D., f. d. Professor i Botanik, L. K. V. A. C. N. O. 1:a Kl.*

CARL FREDRIK NAUMANN, *M. o. Ph. D., f. d. Professor i Anatomi, C. W. O. 1:a kl., R. N. O.*

Pensionerad Adjunct.

MATHIAS NATHANAEL CEDERSCHIÖLD, *Ph. D., f. d. Adjunct i Grekiska Språket.*

Theologiska Faculteten.

Professorer.

CARL OLBERS, *Th. o. Ph. D., Professor i Kyrkohistoria och Symbolik, Förste Theologiæ Professor och Domprost, L. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 11 f. m. Den efterapostoliska kyrkans historia, och leder öfningarne på seminariet.

CARL WILHELM SKARSTEDT, *Th. o. Ph. D., Professor i Exegetisk Theologi, Kyrkoherde i St. Uppåkra och Flackarp, f. d. Contractsprost, L. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 9 f. m. Månd. och Tisd,

Johannes' Evangelium, Thorsd. och Fred. Svårare ställen i nya testamentet.

CLAS WARHOLM, *Th. o. Ph. D., Professor i Dogmatik och Moraltheologi Kyrkoherde i Kärrstorp och Glostorp, L. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 10 f. m. Soteriologi.

AXEL GOTTFRID LEONARD BILLING, *Th. o. Ph. D., Professor i Praktisk Theologi, Kyrkoherde i Hellestad, Dalby och Bonderup, Decanus*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 12 midd. Månd. Perikoperna, Tisd. Katechetik, Thorsd. och Fred. Homiletik samt leder alla läsdagar de homiletiska, katechetiska och kyrkolags-öfningarne å lärosalen N:o 2 kl. 4—6 e. m.

Extraordinarie Professorer.

MARTIN GABRIEL ROSENIUS, *Th. o. Ph. D., e. o. Professor i Exegetisk Theologi, Kyrkoherde i Stångby och Wallkärra*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 2 kl. 8 f. m. Månd. o. Tisd. De mindre profeterna, Thorsd. o. Fred. Gamla testamentets klagosånger.

PER GUSTAF EKLUND, *Ph. D., Th. C., e. o. Professor i Moraltheologi och Symbolik, Kyrkoherde i Husie och W. Skreflinge*, föreläser å lärosalen N:o 2 kl. 1 e. m. Tisd., och Onsd., Moralfilosofiens system Thorsd. och Fred. Concordieformeln, samt leder de liturgiska öfningarne.

Docenter.

OTTO NATHANAËL THEOPHILUS AHNFELT, *Th. C., V. D. M., Docent i Systematisk Theologi*, föreläser enskildt å lärosalen N:r 2 kl. 1 e. m. Månd. och Fred. och kl. 12 midd. Onsd. och Lörd. Dogmatikens elementer och Moralfilosofiens system, leder författandet af veckopredikningarne, samt biträder vid de kateketiska öfningarne.

OSCAR AXEL WILHELM KLEBERG, *Ph. D., Th. C., V. D. M., vice pastor vid Domkyrkan, Docent i Praktisk Theologi*, meddelar enskild undervisning och leder de homiletiskt-liturgiska öfningarna.

Juridiska Faculteten.

Professorer.

GUSTAF BROOMÉ, *J. U. o. Ph. D., Professor i Stats- och Process-rätt, R. N. O., R. D. D. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 10 f. m.

Svensk Statsrätt, samt enskildt Onsd. och Lörd. kl. 10 f. m. Processrätt.

Grefve GUSTAF KNUT HAMILTON, *J. U. D.*, *Professor i Administrativrätt och Nationalekonomi*, *R. N. O.*, *R. N. S:t O. O.*, *Decanus*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 9 f. m. Finansrätt, samt enskildt Onsd. och Lörd. kl. 4 e. m. Näringsrätt.

PHILIBERT HUMBLA, *J. U. D.*, *Professor i Civilrätt*, *R. N. O.*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 11 f. m. Sveriges gällande Sakrätt.

PER ASSARSSON, *J. U. o. Ph. D.*, *Professor i Kriminalrätt och Juridisk Encyklopedi*, föreläser å lärosalen N:o 3 kl. 12 midd. Svensk Straffrätt.

Extraordinarie Professor.

ALFRED OSSIAN WINROTH, *J. U. C.*, *e. o. Professor i Romersk Rätt och Rättshistoria*, föredrager offentligen å lärosalen N:o 3 kl. 1 e. m. Sveriges inre rättshistoria.

Docent.

JOHN ADOLF ASK, *J. U. C.*, *Docent i Svensk Civilrätt*, meddelar enskild undervisning å lärosalen N:o 3 Onsd. och Lörd. kl. 1 e. m. i Svensk Förmögenhetsrätt.

Medicinska Faculteten.

Professorer.

CARL JACOB ASK, *M. o. Ph. D.*, *Chir. M.*, *Professor i Chirurgi och Obstetrik*, *Föreståndare för Chirurgiska och Obstetriska Kliniken*, *K. W. O. 1:a kl.*, *R. N. O.*, meddelar offentligen på lazarettet Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 10 f. m.—12 m. klinisk undervisning i Chirurgi och Obstetrik.

MAXIMILIAN VICTOR ODENIUS, *M. o. Ph. D.*, *Professor i Theoretisk och Rättsmedicin*, *L. K. V. A.*, *R. N. O.*, föredrager å pathologiska instit., under terminens första hälft Tisd. och Fred. kl. 12 midd.—kl. 2 e. m. Speciel pathologisk anatomi, under senare hälften Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 12 m. Allmän pathologi, med tillhörande mikroskopiska öfningar, samt leder de rättsmedicinska obduktionerna.

JOHAN LANG, *M. o. Ph. D.*, *Professor i Medicinsk och Physiologisk Kemi*, *L. K. V. A.*, *R. W. O.*, föreläser å med.kemiska lärosalen kl. 2 e. m. Månd. Tisd. och Thorsd. Physiologisk kemi samt Fred. Allmän Pharmakodynamik och leder öfningarne å det med.kemiska laboratoriet.

HJALMAR OSSIAN LINDGREN, *M. D., Professor i Anatomi*, föredrager å anatomiska anstalten kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Deskriptiv Anatomi, Thorsd. och Fred. Histologi i förening med praktiska öfningar, samt leder arbetena på den anat. och hist. institutionen.

GUSTAF SVEN TRÄGÅRDH, *M. D., Professor i Praktisk Medicin*, Föreståndare för Medicinska kliniken, *R. W. O.*, håller å Lazarettet Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 8—10 f. m. samt Onsd. och Lörd. kl. 8—9 f. m. kliniska föreläsningar öfver de Invärtes sjukdomarne och leder öfningarne på den Med. afdelningen.

Extraordinarie Professor.

SEVED RIBBING, *M. D., e. o. Professor i Pediatrik, Decanus*, håller å gamla Barnsördshuset Onsd. och Lörd. kl. 12 midd.—2 e. m. Pediatrisk poliklinik och föreläsningar i ämnet, samt undervisar Tisd. kl. ½ 7—8 e. m. i Laryngoskopi.

MICHAËL KOLMODIN LÖWEGREN, *M. D., e. o. Professor i Opthalmiatrik*, håller kliniska föreläsningar öfver Ögonsjukdomar å lazarettet Onsd. och Lörd. kl. 10—12 f. m., och anställer på särskildt derför afsedda timmar Ophthalmoskopiska öfningar och genomgår en kurs i Refractionsanomalierna.

Extraord. professionerne i anatomi och histologi samt i pathologisk anatomi äro ej tillsatte.

SVANTE ÖDMAN, *M. L., Öfverläkare vid Lunds Hospital*, leder den psychiatriska undervisningen vid nämnde Hospital.

Docent.

AXEL OTTO LINDFORS, *M. D., Docent i Gynekologi och Obstetrik*, meddelar enskild undervisning.

HANS BENDZ, *M. L., t. f. laborator i Pathologi*, leder å lazarettet Månd. och Thorsd. kl. ½ 12 f. m. förekommande pathologiska obduktioner med demonstration kl. 1 e. m. samt å hospitalet vid förekommande fall kl. ½ 1 e.m.

ADOLF NORDENSTEDT, *M. L., t. f. Prosektor*, leder de dagliga dissektionsöfningarne å Anatomisalen.

Philosophiska Facultetens Humanistiska Section.

Professorer.

AXEL NYBLÆUS, *J. U. och Ph. D., Professor i Praktisk Philosophi, L. K. V. A., K. N. O. 1:a kl., Decanus*, tjenstledig.

GUSTAF LJUNGGREN, *Ph. D., Professor i Æsthetik, Literatur- och Konsthistoria, En af de 18 i Sv. Akademien, L. K. V. A., C. N. O. 1:a Kl., C. D. D. O. 1:a Gr., Univ:s n. v. Rector, Decanus*, tjenstledig.

ALBERT THEODOR LYSANDER, *Ph. D., Professor i Romersk Vältalighet och Poesi, R. N. O.*, tolkar offentligen å lärosalen N:o 8 kl. 12 midd. Valda Sånger af Catullus.

THEODOR WISÉN, *Ph. D., Professor i Nordiska Språk, En af de aderton i Sv. Akademien, R. N. O., Univ:s n. v. Pro-Rector*, föreläser å lärosalen N:o 8 kl. 9 f. m. Månd. och Tisd. Valda Sånger i Sämunds Edda Thorsd. och Fred. Östgötalagen.

JOHAN JACOB BORELIUS, *Ph. D., Professor i Theoretisk Philosophi, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 9 kl. 9 f. m. Månd., Tisd. och Thorsd. Gamla filosofiens historia, Fred. Logik. Håller ensk. öfn. Onsd. kl. 6 e. m.

CLAS THEODOR ODHNER, *Ph. D., Professor i Historia, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 1 kl. 11 f. m. Englands historia under medeltiden med särskildt afseende på samhällsskicket, (fortsättning från år 1200).

CHRISTIAN CAVALLIN, *Ph. D., Professor i Grekiska Språket och Literaturen,* L. K. V. A., föreläser å lärosalen N:o 10 kl. 11 f. m. Månd. och Tisd. Inledning till Homeri Odyssée, Thorsd. och Fred. Platos smärre skrifter och vill leda å phil. semin. Lörd. kl. 5—7 e. m. öfningar i tolkningen af Herodotus.

VOLTER EDVARD LIDFORSS, *Ph. D., Professor i Nyeuropeisk Linguistik och Modern Literatur, C. Sp. O. Isab. Cat., R. Sp. K. C. III:s O.*, tolkar å lärosalen N:o 8 kl. 11 f. m. Månd. och Tisd. Ariostos Orlando Furioso, Thorsd. o. Fred. Heliand.

ESAIAS TEGNÉR, *Ph. D., Professor i Orientalspråk, En af de 18 i Svenska Akademien, R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 5 kl. 1 e. m. Månd. och Tisd. Persiska (stycken ur Gulistân) samt Thorsd. och Fred. Österländska lånord i Svenskan.

Extraordinarie Professorer.

MARTIN WEIBULL, *Ph. D., e. o. Professor i Historia och Statskunskap,* föreläser å lärosalen N:o 1 kl. 1 e. m. Månd. och Tisd. Europas historia under 30-åriga kriget, Thorsd. och Fred. Europa Geografi och Statskunskap.

ARON MARTIN ALEXANDERSON, *Ph. D., e. o. Professor i Klassiska Språk,* föreläser å lärosalen N:o 8 kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Horatii Epistlar, 2:dra boken (de arte poetica), Thorsd. och Fred. Sophoclis Electra.

Adjuncter.

MAGNUS FREDRIK BRAG, *Ph. D., Adjunct i Österländska språk,* föreläser å lärosalen N:o 5 kl. 10 f. m. Onsd. och Lörd. Genesis.

PER JOHAN HERMAN LEANDER, *Ph. D., Adjunct i Philosophi,* förordnad att förestå professionen i praktisk philosophi, föreläser å läros. N:o 9 kl. 10 f. m. Månd. och Tisd. Den praktiska philosophiens historia, Thorsd. och Fred. Philosophisk statslära sedan Ethik.

KNUT FREDRIK SÖDERVALL, *Ph. D., Adjunct i Nordiska språk,* föreläser å lärosalen N:o 10 kl. 8 f. m. Onsd. och Lörd. Svenska literaturens historia under medeltiden.

Docenter.

HANS HENRIC HALLBÄCK, *Ph. D., Docent i Æsthetik och Literaturhistoria, Bibliotheks-Amanuens,* meddelar enskild undervisning.

ANDERS MAGNUS MALMSTRÖM, *Ph. D., Th. C., Docent i Semitiska språk, Lector,* meddelar enskild undervisning i Hebräisk grammatika och explikationsöfningar.

CARL MAGNUS ZANDER, *Ph. D., Docent i Latinska språket, Lector,* meddelar Onsd. kl. 3 e. m. å lärosalen N:o 8 enskild undervisning i Latinsk Stilskrifning.

FREDRIK AMADEUS WULFF, *Ph. D., Docent i Franska språket och literaturen, f. d. Lector,* leder å phil. seminariet, Thorsd. kl. 5—7, öfningar i romansk accent- och ljudlära. Meddelar å lärosalen N:o 10 Onsd. kl. 12 enskild undervisning i Allmän ljudlära och fransk stilskrifning.

KARL REINHOLD GEIJER, *Ph. D., Docent i Praktisk Philosophi,* föreläser enskildt å lärosalen N:o 9 kl. 1 e. m. Philosophisk Propedeutik och Philosophisk Statslära.

SAMUEL JOHAN CAVALLIN, *Ph. D., Docent i Grekiska Språket*, leder å Phil. Sem. Tisd. kl. 6 e. m. kritiskt-exegetiska öfningar vid tolkningen af Horatii Epoder samt meddelar enskild undervisning å lärosalen N:o 8 Lörd. kl. 9 f. m. i Grekisk stilskrifning.

SVEN WÄGNER, *Ph. D., Docent i Theoretisk Philosophi*, meddelar enskild undervisning å lärosalen N:o 10 kl. 5 e. m. Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. i den Theoretiska philosophiens historia.

EMIL PETERSON, *Ph. D., Docent i Tyska språket och literaturen*, föreläser offentligt å läros. N:o 9 Tisd., Fred. kl. 5 e. m., öfver Fornbulgariska (kyrkoslaviska, Leskiens handbok) samt meddelar enskild undervisning i Öfvergångsperioden mellan medel-högtyskan och ny-högtyskan.

AXEL KOCK, *Ph. D., Docent i Nordiska språk*, genomgår enskildt Tisd. och Fred. å lärosalen N:o 10 kl. 10 f. m. en elementär kurs i gotiska.

SVEN SÖDERBERG, *Ph. D., Docent i Nordisk språk- och fornforskning*, leder i Phil. Sem. Månd. kl. 5—7 e. m. tolkningen af De vigtigaste runinskrifterna samt meddelar enskild undervisning i Fornsvenskan.

AXEL FRIEDLANDER, *Ph. D., Docent i Æsthetik*, förordnad att förestå professionen i Aesthetik, Literatur- och Konsthistoria, föreläser å lärosalen N:o 4 Månd. och Tisd. kl. 12 m. öfver Den æsthetiska vetenskapens utveckling i Tyskland från och med Kant, samt Thorsd. och Fred. Det Franskt-klassiska dramat.

CARL JUSTUS FREDRIK AF PETERSENS, *Ph. D., E. o. Amanuens vid Bibl., Docent i Nordiska Språk*, genomgår enskildt en inledande kurs i Fornisländska.

HJALMAR EDGREN, *Ph. D., Docent i Sanskrit*, genomgår offentligt å lärosalen N:o 10 Onsd. och Lörd. kl. 4 e. m. en elementarkurs i Sanskrit samt meddelar enskild undervisning i språkets läsning.

PONTUS ERLAND FAHLBECK, *Ph. D., Docent i Allmän Historia*, genomgår enskildt i lärosalen N:o 1 Månd., Tisd., Onsd., Thorsd., och Fred. kl. 4 e. m. en kurs i Svensk Historia.

SVEN LINDE, *Ph. D., Docent i Grekiska språket*, meddelar enskild undervisning i grekisk och latinsk stilskrifning.

JOHAN CARL WILHELM THYRÉN, *Ph. D.. Docent i Theoretisk Philosophi*, föreläser enskildt Månd., Onsd., Thorsd. och Lörd. å lärosalen N:o 4 kl. 4 e. m. en kurs i Theoretisk Philosophi samt Tisd., Onsd., Fred. och Lörd. kl. 3. e. m. Kant, Kritik d. reinen Vernunft.

Philosophiska Facultetens Mathematiskt Naturvetenskapliga Section.

Professorer.

CHRISTIAN WILHELM BLOMSTRAND, *Ph. D., Professor i Kemi och Mineralogi, L. K. V. A., R. N. O., R. D. D. O.*, föreläser å kem. läros. kl. 9 f. m. Månd. och Tisd. Synthetisk och analytisk kemi, Thorsd. och Fred. Organisk kemi.

AXEL MÖLLER, *Ph. D., Professor i Astronomi, L. K. V. A., R. N. O.*, föreläser å lärosalen N:o 7 kl. 5 e. m. Praktisk Astronomi.

CARL FABIAN EMANUEL BJÖRLING, *Ph. D., Professor i Mathematik, R. N. O.*, tjenstledig, föreläser vid sin återkomst å lärosalen N:o 7 kl. 1 e. m. Inledning till nyare Geometrien.

KARL ALBERT HOLMGREN, *Ph. D., Professor i Physik*, föreläser å Phys. läros. kl. 12 m. Om Ljuset, samt leder de Physiska laborationerna.

FREDRIK WILHELM CHRISTIAN ARESCHOUG, *Ph. D., Professor i Botanik, L. K. V. A.*, föreläser å bot. läros. kl. 1 e. m. öfver Växtrikets naturliga familjer och leder Månd. och Thorsd. kl. 9 f. m.—1 e. m. de Fytotomiska öfningarne å bot. museet.

AUGUST WILHELM QVENNERSTEDT, *Ph. D., Professor i Zoologi*, föreläser å zool. läros. kl. 11 f. m. Månd. och Tisd. Parasitmaskarne, Thorsd. och Fred. Allmän Zoologi.

Extraordinarie Professorer.

OTTO MARTIN TORELL, *Ph. D., M. C., e. o. Professor i Zoologi och Geologi, Chef för Sveriges Geologiska undersökning, L. K. V. A., K. N. O. 1:a kl., Off. fr. H. L., Off. fr. Instr. publ.*, vistas i Stockholm.

ALBERT VICTOR BÄCKLUND, *Ph. D., e. o. Professor i Mekanik och Mathematisk Physik, Decanus*, föreläser offentligen å lärosalen N:o 7 kl. 11 f. m. Potentialtheori.

BERNHARD LUNDGREN, *Ph. D., e. o. Professor i Geologi*, föreläser å Zool. lärosalen kl. 8 f. m. Historisk Geologi.

SVEN BERGGREN, *Ph. D., L. K. V. A., e. o. Professor i Botanik*, föreläser å Bot. lärosalen Onsd. och Lörd. kl. 11 f. m. öfver de högre cryptogamernas morphologi och systematik och demonstrerar på tider, som särskildt tillkännagifvas, i bot. trädgården blommande växter.

Adjuncter.

VICTOR VON ZEIPEL, *Ph. D.*, *Adjunct i Mathematik*, förordnad att tillsvidare förestå professionen i mathematik, föreläser Månd. och Thorsd. å läros. N:o 7 kl. 1 e. m. Differentialeqvationer samt Tisd. och Fred. Geometri i tre dimensioner, leder hvarannan Onsdag kl. 5 e. m. öfningarne å Math. Semin.

NILS CHRISTOPHER DUNÉR, *Ph. D.*, *Adjunct i Astronomi och Observator*, L. K. V. A., begagnar sig under detta läsår af den honom medgifna frihet från föreläsningar.

CARL GUSTAF THOMSON, *Ph. D.*, *Adjunct i Entomologi*, föreläser å entom. museet kl. 12 midd. Onsd. Coleoptera, Lörd. Lepidoptera.

Docenter.

JOHAN PETER CLAESSON, *Ph. D.*, *Docent i Organisk Kemi*, t. f. Laborator, meddelar enskild undervisning.

JULIUS MÖLLER, *Ph. D.*, *Docent i Mathematik*, leder å math. semin. öfningarne hvarannan Onsdag kl. 5 e. m.

JOHANNES ROBERT RYDBERG, *Ph. D.*, *Docent i Physik*, håller å zool. lärosalen Månd., Onsd., Thorsd. och Lörd. kl. 4—$^1/_2$6 e. m. enskilda föreläsningar i Physik samt anställer Månd. och Thorsd. kl. 1 e. m. Physikaliska räkneöfningar.

BENGT JÖNSSON, *Ph. D.*, *Docent i Botanik*, meddelar enskild undervisning.

FOLKE AUGUST ENGSTRÖM, *Ph. D.*, *Docent i Astronomi*, meddelar enskild undervisning.

JOHAN MARTIN LOVÉN, *Ph. D.*, *Docent i Kemi*, meddelar enskild undervisning.

CHRISTIAN CARL FREDRIK EICHSTÄDT, *Ph. D.*, *Docent i Geologi*, tjenstledig.

SVEN LEONARD TÖRNQUIST, *Ph. D.*, *Lector*, *Docent i Geologi*, meddelar enskild undervisning.

KRISTIAN OSKAR MATS WEIBULL, *Ph. D.*, *Docont i Mineralkemi*, genomgår enskildt Månd., Tisd., Thorsd. och Fred. kl. 11 f. m. en elementärkurs i Krystallografi samt speciel-Mineralogi och meddelar enskild undervisning i Kemi och Mineralogi.

DAVID BERGENDAL, *Ph. Lic.*, *Docent i Botanik*, meddelar enskild undervisning.

ERNST LEOPOLD LJUNGSTRÖM, *Ph. D.*, *Docent i Botanik*, medddelar enskild undervisning.

Exercitie-Mästare.

WILHELM THEODOR GNOSSPELIUS, *Capellmästare, R. W. O.*, leder Musikaliska öfningar på capellsalen Onsd. o. Lörd. kl. 3—5 e. m.

CARL ANDERS HENRIK NORLANDER, *Fäktmästare och Gymnastiklärare, Kapten, R. Belg. Leop. O., Off. Fr. Instr. publ.*, leder Gymnastik- och fäktöfningar på Universitetets gymnastiksal söknedagar kl. 8—9 f. m. samt 6—7 e. m.

Kl. 12 m.—1 e. m. är gymnastiklokalen upplåten för fria öfningar i gymnastik och fäktning, då gymnastikläraren eller någon hans ställföreträdare är närvarande.

AXEL HJALMAR LINDQVIST, *Ritmästare*, undervisar i Ritkonst å ritsalen Onsd. och Fred. kl. 9 f. m.

Universitetets Bibliothek hålles öppet till utlåning alla söknedagar kl. 12—1 e. m. samt till begagnande på stället dels Onsd. o. Lörd. kl. 10—1, dels öfriga söknedagar kl. 11—1.

Universitetets Cancelli och *Räntekammaren* hållas öppna Tisd., Onsd., Fred och Lörd. kl. 11 f. m.—12 midd.

Universitetets öfriga Institutioner hållas tillgängliga efter anhållan hos Institutionsföreståndarne.

Acta Universitatis Lundensis.

Lunds Universitets Årsskrift.

Tom. I—XX. Årg. 1864—1884.

Systematisk innehållsförteckning.

Teologi.

Ahnfelt, O., Om nådens ordning i dess inre sammanhang. 76 s. *XVII: I. 1880–81.*

—, Schleiermachers lära om ångern. 45 s. *XIX: I. 1882–83.*

Berggren, J., Jesu sista påskamåltid med sina lärjungar, samtidig med de öfrige judarnas, och således emellan de fyra evangelisternas berättelser härom ingen motsägelse. 16 s. *(III: I.) 1866.*

Billing, G., Om *sacramentum* och *sacrificium* i den Lutherska culten. Ett försök i praktisk theologi. 85 s. *(V: I.) 1868.*

—, Om *adiaphora.* 98 + 1 s. *(VII: I.) 1870.*

Eklund, P., *Σαρξ* vocabulum quid apud Paulum apostolum significet. 50 + 1 s. *(VIII: I.) 1871.*

—, Om theologiens begrepp och indelning. Försök till en kyrklig vetenskapslära. 49 + 1 s. *XI: I. 1874.*

Eklund, P., Om *κενωσις*-dogmens fortbildning på Concordiæ-formelns grundval. Ett försök i den dogmatiska theologien. 82 s. *XIII: I. 1876–77.*

Johansson, M., De æterna Christi præexistentia quid in evangelio Joannis traditum est? Commentatio biblica. 56 + 1 s. *(III: I.) 1866.*

Schmidt, C., Den heliga skrifts lära om bönen. 58 s. *(VII: I.) 1870.*

Skarstedt, C. W., Om formeln ande och sanning. 112 s. *XX: I. 1883--84.*

—, De formula *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη.* speciatim habita ratione ad concionem, quæ dicitur montana. 59 + 1 s. *XX: I. 1883–84.*

Warholm, C., Om den heliga skrifts inspiration. 72 s. *(III: I.) 1866.*

Juridik. Statsvetenskap.

Ask, J., Formaliteter vid kontrakt enligt romersk och svensk förmögenhetsrätt. 61 s. *XX: I. 1883–84.*

Broomé, G., Några anmärkningar om den svenske domarens inamovibilitet. (Inbjudningsskrift.) 19 s. *(VI: I.) 1869.*

Hamilton, G. K., Öfversigt af statsinkomsternas olika slag. 27 s. (Inbjudningsskrift.) *XI: II. 1874.*

Hjelmérus, J., Bidrag till svenska jordeganderättens historia. 94 s. *XX: II. 1883--84.*

Humbla, Ph., Om vilkoren för eganderättens öfvergång vid köp af fast gods. Med afseende företrädesvis på svensk civilrätt. 65 s. *(II: I.) 1865.*

Schlyter, C. J., Om en föregifven ännu i behåll varande äldre redaktion af Södermannalagen. 5 s. *XVII: II. 1880–81.*

Sjöberg, A., Om den svenska fiskerilagstiftningen. 82 s. *(II: I.) 1865.*

Sydow, E. F. N. von, Om hyresaftal rörande fast egendom, enligt romersk och svensk rätt. 143 + 1 s. *XIX: II. 1882–83.*

Medicin.

Ask, C. J., Om bronchotomi. (Inbjudningsskrift.) 23 s. *(III: II.) 1866.*

Löwegren, M. K., Om myopi. 86 + 1 s. *(III: II.) 1866.*

Naumann, C. F., Om missfoster. 18 s. *(I: I.) 1864.*

Odenius, M. V., Om vestibularsäckarnes form och läge i menniskans öra. 15 s. *(III: IV.) 1866.*

Filosofi.

Geijer, R., Hegelianism och positivism. Studier med anledning af prof. M. J. Monrads "Tankeretninger i den nyere Tid" och "Udsigt over den høiere Logik" m. fl. skrifter. 107 s. *XVIII: I. 1881–82.*

Leander, P. J. H., Framställning och granskning af Herbarts filosofiske ståndpunkt. Förra afdelningen. 137 + 1 s. *(I: I.) 1864.*

—, Granskning af Herbarts filosofiske ståndpunkt. Sednare afdelningen. 116 s. *(II: II.) 1865.*

Swahn, O., Om betydelsen af Herbarts philosophiska ståndpunkt. 39 s. *(I: II.) 1864.*

Thyrén, J., Kritisk framställning af Herbert Spencer's "Principles of Psychology". 56 s. *XIX: III. 1882–83.*

Wadstein, E., Studier öfver Kants teoretiska kriticism. 42 s. *XV: I. 1878–79.*

Wägner, S., John Stuart Mills logiska system och dess kunskapsteoretiska förutsättningar. I. 45 s. *XVI: I. 1879–80.*

—, d:o, d:o. II. 37 s. *XVIII: I. 1881–82.*

Filologi.

a) Österländska språk.

Collin, A. Z., Apahâravarmans äfventyr. Från sanskrit. 33 s. *IV: I. 1867.*

Edgren, Hj., Statistical and Discursive Notes on Vṛddi-derivatives in Sanskrit. 17 s. *XVII: II. 1880–81.*

—, De codicibus nonnullis Indicis, qui in bibliotheca universitatis Lundensis asservantur. 7 s. *XIX: III. 1882–83.*

Malmström, A. M., De verbis Hebræorum concavis quæstiones. 43 s. *X: I. 1873.*

Tegnér, E., De vocibus primæ radicalis *w* earumque declinatione quæstiones Semiticæ comparativæ. I. 68 + 1 s. *(VI: I.) 1869.*

---

b) Klassiska språk.

Andersson, H., De parodo chori in fabulis Aristophaneis. 39 s. *XVI: I. 1879–80.*

Braune, F., De particula *ut* simplici et copulata. Pars I. 73 s. *(II: II.) 1865.*

Cavallin, S. J., De futuro Herodoteo. 59 s. *XIV: I. 1877–78.*

—, De Xenophonteo temporum et modorum usu in enuntiationibus orationis obliquæ primariis ad tempora præterita relatis. Pars I. 52+2 s. *XVI: I. 1879–80.*

—, d:o, d:o. Pars II. 45 + 3 s. *XVII: II. 1880–81.*

—, Aoristi infinitivus Homericus ad verba dicendi et sentiendi relatus num futurum tempus significare possit. 30 + 1 s. *XVII: II. 1880–81.*

—, Ad syntaxin Thucydideam et Xenophonteam quæstiunculæ duæ. 36 s. *XIX: III. 1882–83.*

Heimer, Aug., Studia Pindarica. 148 + 2 s. *XX: III. 1883–84.*

Jacobi, O., De Pervigilio Veneris. 37 + 1 s. *(III: III.) 1866.*

Linde, S., Quæstiones etymologicæ et grammaticæ, ad exempla dorica atticorum relatæ. 58 s. *XV: I. 1878–79.*

—, Emendationes et criticæ annotationes ad græcos et latinos scriptores. 62 + 1 s. *XVIII: I. 1881–82.*

Melander, S. E., De anacoluthis Herodoteis commentatio. 66 + 2 s. *(V: II.) 1868.*

Schlyter, G. R., Quaestiones de syntaxi Latinorum. De concessione. 41 s. *(V: II.) 1868.*

Zander, C. M., De divisis atque discretis vocibus latinæ linguæ, quæ aut singulæ primo fuerant aut promiscuæ. 40 s. *XI: II. 1874.*

—, De geminarum vocum latinarum differentiis. 168 s. (Oafslut.) *XIV: I. 1877–78.*

---

c) Romaniska språk.

Cederschiöld, G., et **Wulff, F. A.**, Versions nordiques du fabliau français "Le mantel mautaillié". Textes et notes. 103 + 1 s. *XIII: II. 1876–77.*

Edgren, Hj., Quelques observations sur l'élément roman de l'anglais, considéré dans ses rapports au français moderne. 40 s. *XIX: III. 1882–83.*

Lidforss, V. E., Aqui conpiesça la estoria de los Godos et compúsola Don Roderico Arcobispo de Toledo et Confirmador de las Espannas. (ss. 1–80.) *(VIII: II.) 1871.*

—, d:o, d:o. (Forts.; ss. 81–134.) *IX: I. 1872.*

Wulff, F., Recherches sur les sagas de Mágus et de Geirarð et leurs rapports aux épopées françaises. 44 + 1 s. *X: I. 1873.*

—, De l'emploi de l'infinitif dans les plus anciens textes français. 78 s. *XI: II. 1874.*

—, La chronique dite de Turpin, deux anciens textes français. I–II. VI + 76 s. *XVI: I. 1879–80.*

---

d) Germaniska språk.

Cederschiöld, G., Bandamanna saga, efter skinnboken n:o 2845, 4:o å kongl. biblioteket i Köpenhamn. XIV + 26 s. + 1 facs. *X: I. 1873.*

—, Geisli eða Óláfsdrápa ens helga, er Einarr orti Skúlason, efter "Bergsboken" utgifven. XVI + 30 s. *X: I. 1873.*

—, Jómsvíkinga saga efter skinnboken 7, 4:o å kungl. biblioteket i Stockholm utgifven. XII + 37 s. + 1 facs. *XI: II. 1874.*

—, Fornsögur Suðrlanda. Isländska bearbetningar af främmande romaner från medeltiden. Efter gamla handskrifter utgifna. Sidd. 1–84. *XIII: II. 1876–77.*

—, d:o, d:o. (Forts. ss. 85–168.) *XIV: I. 1877–78.*

—, d:o, d:o. (Forts. ss. 169–273.) *XV: I. 1878–79.*

—, d:o, d:o. (Forts. ss. I–XLIV.) *XVIII: I. 1881–82.*

—, d:o, d:o. (Forts. och slut; ss. XLV–CCLII.) *XIX: III. 1882–83.*

—, et **Wulff, F. A.**, Versions nordiques du fabliau français "Le mantel

mautaillié". Textes et notes. 103 + 1 s. *XIII: II. 1876–77.*

Collin, Z., Examen critique des étymologies islandaises proposées dans le dictionnaire du patois normand de MM. Duméril. 22 s. *(I: II.) 1864.*

—, Sur les conjonctions gothiques. 40 s. *XII: I. 1875–76.*

Söderberg, S., Forngutnisk ljudlära. 48 s. *XV: I. 1878–79.*

Söderwall, K. F., Om verbets rektion i fornsvenskan. 37 + 1 s. *(I: II.) 1864.*

—, Några anmärkningar öfver de svenska kasusformerna under medeltiden. 17 + 1 s. *(II: II.) 1865.*

—, Om främmande ords behandling i fornsvenskan. 19 s. *(III: III.) 1866.*

—, Studier öfver Konungastyrelsen. 76 s. *XV: I. 1878–79.*

Olde, E. M., Om de skandinaviska runornas omedelbara ursprung från det äldsta feniciska alfabetet. (Inbjudningsskrift). 24 s. + 2 t. *(VII: I.) 1870.*

Wickberg, R., Ueber den ursprung der schwachen präteritalbildung in den germanischen sprachen. 42 + 1 s. *XIII: II. 1876–77.*

—, Om genitivsuffixet *-sja* i de germaniska språken. 6 s. *XV: I. 1878–79.*

—, Notes on the Origin of the Early West-Saxon Vowel-system. 23 s. *XVIII: I. 1881–82.*

Wisén, Th., Om ordfogningen i äldre eddan. 83 + 2 s. *(I: II.) 1864.*

Wulff, F., [se: **Cederschiöld** et —.]

Historia. Personalhistoria.

Hammar, A. N., Om kyrkan i Skåne under katholicismen. 148 s. *(IV: I.) 1867.*

Hammarström, P. A., Om tullförhållandena mellan de skandinaviska rikena från äldsta tider till freden i Brömsebro 1645, med särskildt afseende på Öresundstullen. 31 s. *XII: I. 1875–76.*

Ljunggren, G., Carl v. Linnés vistande i Lund och bref till E. G. Lidbeck. (Inbjudningsskrift.) 18 s. *XIV: II. 1877–78.*

Lysander, A. Th., De uita ac disciplina Joannis Gustaui Ekii, professoris Lundensis libellus. I. (Inbjudningsskrift.) 16 s.

Weibull, M. J. J., Förbundet mellan Sverge och Frankrike år 1672. 90 s. *(I: II.) 1864.*

—, Freden och förbundet i Lund 1679. 39 s. *(VIII: II.) 1871.*

Literaturhistoria. Estetik.

Ljunggren, G., Det nyromantiska i sagospelet Lycksalighetens ö. (Inbjudningsskrift.) 31 s. *(IV: I.) 1867.*

—, Epilogen vid magisterpromotionen 1820. (Inbjudningsskrift.) 23 s. *(VII: I.) 1870.*

—, Svenska akademien och sången öfver Creutz. (Inbjudningsskrift.) 23 s. *XIV: I. 1877–78.*

—, Selma och Fanny af Franzén. (Inbjudningsskrift.) 22 s. *XV: I. 1878–79.*

—, Några anmärkningar rörande Esaias Tegnérs bildspråk. (Inbjudningsskrift.) 20 s. *XV: I. 1878–79.*

Ljunggren, G., En tidsbild från seklets början. (Inbjudningsskrift.) 31 s. *XVI: I. 1879–80.*

—, Cæsars-karakteren i Shakespeares Julius Cæsar. (Inbjudningsskrift.) 28 s. *XVII: II. 1880–81.*

—, Några anmärkningar om Walter Scott och hans romandiktning. (Inbjudningsskrift.) 25 s. *XVIII: I. 1881–82.*

—, Studier öfver Runeberg, I. (Inbjudningsskrift.) 33 s. *XIX: III. 1882–83.*

—, Studier öfver Runeberg. II. (Inbjudningsskrift.) 31 s. *XIX: III. 1882–83.*

—, Svea. (Inbjudningsskrift.) 20 s. *XIX: III. 1882–83.*

Mathematik.

Berlin, M., Om potenser af en complex variabel. 22 s. + 1 t. *(V: III.) 1868.*

—, Om geometriska representationen af logarithmer och de enklaste trigonometriska funktioner af en complex variabel. 31 s. + 1 t. *(V: III.) 1868.*

Berlin, M., Om komplexa koordinater inom plana geometrin. 45 s. *IX: II. 1872.*

Bäcklund, A. V., Några satser om plana algebraiska kurvor, som gå genom samma skärningspunkter. 28 s. *(V: III.) 1868.*

Fysik. Mekanik. Meteorologi.

Bäcklund, A. V., Abhandlung in Hydrodynamik. 32 s. *XI: III. 1874.*

—, Ueber die Flüssigkeitsbewegung in mehrfach zusammenhängenden Räumen. 4 s. *XI: III. 1874.*

—, Om en särskild art af rörelse i en obegränsad, osammantryckbar vätska, i hvilken sammantryckbara kroppar äro utspridda. I–II. 16 s. *XV: II. 1878–79.*

Ericsson, John, Om solvärmens användande som mekanisk drifkraft. 13 s. *(V: III.) 1868.*

Göransson, B., Om kroppars verkliga värmekapacitet. 22 s. *(VII: II.) 1870.*

Rydberg, J. R., Studier öfver friktionselektriciteten. 12 s. *XVIII: II. 1881–82.*

Tidblom, A. V., Termoelektriska undersökningar. I. 26 s. + 1 t. *IX: II. 1872.*

—, d:o, d:o. II. 19 s. + 1 t. *X: II. 1873.*

—, Einige Resultate aus den meteorologischen Beobachtungen, angestellt auf der Sternwarte zu Lund in den Jahren 1741–1870. 77 s. + 2 t. *XII: II. 1875–76.*

—, Pendel-bestämningar, under den svenska arktiska expeditionen 1872–73 anstälda af Aug. Wijkander, beräknade. 32 s. + 1 t. *XIV: II. 1877–78.*

Wijkander, Aug., Sur la périodicité des perturbations de la déclinaison magnétique dans la Scandinavie septentrionale. 9 s. *XII: II. 1875–76.*

Astronomi.

Anderson, F., Bestämning af planeten (92) Undinas bana, grundad på observationer under trenne oppositioner. 22 s. *(VII: II.) 1870.*

—, Bestämning af planeten (86) Semeles bana. 19 s. *IX: II. 1872.*

Bruhns, C., Bestimmung der Längendifferenz zwischen Berlin und Lund auf telegraphischem Wege ausgeführt von dem Centralbureau der Europäischen Gradmessung und der Sternwarte in Lund im Jahre 1868. 50 + 1 s. *(VII: II.) 1870.*

Bäcklund, A. V., Bestämning af polhöjden för Lunds observatorium medelst observationer i första vertikalen. 58 + 1 s. *(IV: II.) 1867.*

Dunér, N. C, Mesures micrométriques d'étoiles doubles, faites à l'observatoire de Lund, suivies de notes sur leurs mouvements rélatifs. XXXII + 266 + 2 s. *XII: II. 1875–76.*

Engström, F., Bestämning af banan för komet 1847, II. 21 s. *XVII: III. 1880–81.*

—, Beobachtungen der Planeten Victoria und Sappho 1882. 28 s. *XX: IV. 1883–84.*

Lindstedt, A., Undersökning af meridiancirkeln på Lunds observatorium jemte bestämning af densammas polhöjd. 54 + 1 s. + 1 t. *XIII: III. 1876–77.*

—, Beobachtungen des Mars während seiner Opposition 1877. 15 s. *XIV: II. 1877–78.*

Möller, A., Planet-observationer anställda år 1867 på Lunds observatorium, reducerade och sammanställda. 82 s. *(IV: II.) 1867.*

—, Planet- och kometobservationer... 1868. IV + 105 s. *(V: III.) 1868.*

—, d:o, d:o. 1869. IV + 100 s. *(VI: II.) 1869.*

—, d:o, d:o. 1870. IV + 74 s. *(VII: II.) 1870.*

Möller, A., d:o, d:o. 1871. IV + 207 s. *(VIII: III.) 1871.*

—, Planet-observationer . . . 1872 . . . IV + 56 s. *IX: II. 1872.*

—, Planet- och kometobservationer... 1873 ... IV + 121 s. *X: II. 1873.*

Wijkander, Aug., Beräkning af planeten (117) Lomias bana. 16 s. *(VIII: III.) 1871.*

Kemi.

Berglund, E., Bidrag till kännedomen om svafvelsyrlighetens dubbelsalter och kopplade föreningar. 34 s. *IX: II. 1872.*

—, Om imidosulfonsyra. 57 s. *XII: II. 1875–76.*

—, Om amidosulfonsyra. 27 s. *XIII: III. 1876–77.*

Blomstrand, C. W., Om tantalmetallerna och deras nativa föreningar. I. Om tantalgruppens metaller. 98 s. *(I: I.) 1864.*

—, d:o, d:o. II. Om kolumbiter och tantaliter. 23 s. *(II: III.) 1865.*

—, Den nyare atomtheorien från electrokemisk ståndpunkt. 28 s. *(IV: II.) 1867.*

—, Zur Frage über die Natriumessigsäuren. 38 s. *(V: III.) 1868.*

—, Bidrag till frågan om den nyare kemiens förhållande till den äldre. (Inbjudningsskrift.) 44 s. *X: II. 1873.*

Claësson, J. P., Om fenyl- och etylsulfacetsyror och deraf erhållna sulfonföreningar. 34 s. *X: II. 1873.*

Claësson, J. P., Om merkaptan, natriummerkaptid och några andra svafvelföreningar af radikalen etyl. I. 24 s. *XI: III. 1874.*

—, Öfver tioglykolsyra. 10 s. *XIII: III. 1876–77.*

Holst, N. O., Bidrag till kännedomen om platinans cyanföreningar. 39 s. *X: II. 1873.*

Krok, J. M., Några koboltiaksalter. 26 s. *(VII: II.) 1870.*

Lang, J., Bidrag till kännedomen om gallsyrornas sönderdelningsprodukter. I. 106 s. *XI: III. 1874.*

Lindbom, C. G., Några undersökningar öfver trimetafosforsyran. 28 s. *X: II. 1873.*

—, Några guldets cyanföreningar. 45 s. *XII: II. 1875–76.*

Lovén, J. M., Några svafvelhaltiga substitutionsderivat af propionsyran. 28 s. *XVIII: II. 1881–82.*

Nylander, C. W. G., Bidrag till kännedomen om zirkonjord. 25 s. *(I: I.) 1864.*

Rosenberg, J. O., Om nitrosvafveljernsföreningarne. 28 s. *(II: III.) 1865.*

Svensson, N., Bidrag till kännedomen om antimon- och vismuthoxidens salter. 28 s. *(IV: II.) 1867.*

—, Svafvelsyrliga salter med kopparoxidul och silfveroxid. 24 s. *(VI: II.) 1869.*

Wahlstedt, A., Bidrag till kännedomen om undersvafvelsyrlighetens organiska derivater. 32 s. *XVI: II. 1879–80.*

Weibull, M., Om zirkonium och dess föreningar. 75 s. *XVIII: II. 1881–82.*

Zoologi.

Bergh, C. A., Iakttagelser öfver djurlifvet i Kattegat och Skagerack, gjorda under kanonbåten "Ingegerds" expedition sommaren 1870. 37 + IV s. + 2 kart. *(VII: II.) 1870.*

Leche, W., Studier öfver mjölkdentitionen och och tändernas homologier hos Chiroptera. 47 s. + 2 t. *XII: II. 1875–76.*

—, Zur Kenntniss des Milchgebisses und der Zahnhomologien bei Chiroptera. II Theil (als Fortsetzung der . . . Abhandlung: "Studier öfver mjölkdentitionen" etc.) 37 sid. + 2 t. *XIV: II. 1877–78.*

Lyttkens, I. A., Bidrag till kännedomen af Crustaceernas anatomi. 42 + 2 s. + 2 t. *(IV: II.) 1867.*

—, d:o (Forts. ss. 43–111) 68 + 3 s. + 1 t. *(V: III.) 1868.*

Odenius, M. V., Bidrag till kännedomen om morrhårens anatomiska byggnad. 25 + 2 s. + 1 t. *(II: III.) 1865.*

Olsson, P., Entozoa, iakttagna hos skandinaviska hafsfiskar. I. Platyelminthes. 59 s. + 2 t. *(III: IV.) 1866.*

Olsson, P., Entozoa o. s. v. (Forts.) 64 s. + 3 t. *(IV: II.) 1867.*

—, Prodromus faunæ Copepodorum parasitantium Scandinaviæ. 49 s. + 2 t. *(V: III.) 1868.*

—, Nova genera parasitantium Copepodorum et Platyelminthium. 6 s. + 1 t. *(VI: II.) 1869.*

—, Iakttagelser öfver skandinaviska fiskars föda. 12 s. *(VIII: III). 1871.*

Quennerstedt, Aug., Bidrag till Sveriges infusorie-fauna jemte en kort framställning af infusionsdjurens organisation. I. 64 s. + 2 t. *(II: III.) 1865.*

—, d:o. II. 47 + 1 s. + 2 t. *(IV: II.) 1867.*

—, d:o. III. 35 + 1 s. + 1 t. *(VI: II.) 1869.*

—, Studier i foglarnas anatomi. Bakre extremiteternas muskulatur hos simfoglarna. 60 + 1 s. + 11 t. *IX: II. 1872.*

Wahlgren, F., Några anteckningar om en stor klumpfisk, *Mola nasus* (Raf.). 18 s. + 1 t. *(IV: II). 1867.*

—, Om de vid utvidgningen af Ystads hamn åren 1868–69 funne däggdjursben. I. Om benen af oxartade djur, jemte några anteckningar om dvergoxen (Bos longifrons Ow., Nils.) i Sverige. 27 + 2 s. + 1 t. *IX: II. 1872.*

Botanik.

Agardh, J. G., De Laminarieis symbolas offert. 36 s. *(IV: II.) 1867.*

—, Bidrag till Florideernes systematik. 60 s. *(VIII: III.) 1871.*

—, Till Algernes systematik. Nya bidrag. 71 s. *IX: II. 1872.*

—, d:o, d:o. II. 134 + 2 s. + 3 t. *XVII: III. 1880–81.*

—, d:o, d:o. (Forts.) 177 + 4 s. + 4 t. *XIX: IV. 1882–83.*

—, De Algis Novæ Zelandiæ marinis. In supplementum Floræ Hookerianæ. 32 s. *XIV: II. 1877–78.*

—, Über die Bedeutung Linné's in der Geschichte der Botanik. Ein Blatt zur Linné-Feier in Lund am 10 Januar 1878. 27 s. *XIV: II. 1877–78.*

Areschoug, F. W. C., Bidrag till skandinaviska vegetationens historia. 90 s. + 2 t. *(III: IV.) 1866.*

—, Växtanatomiska undersökningar. I. Om bladets inre byggnad. 26 + 2 s. + 4 t. *(IV: II.) 1867.*

—, d:o. II. Om den inre byggnaden i de trädartade växternas knoppfjäll. 56 s. + 5 t. *(VII: II.) 1870.*

—, Beiträge zur Biologie der Holzgewächse. 145 s. + 8 t. *XII: II. 1875–76.*

Bergendal, D., Bidrag till örtartade dikotyledoners jämförande anatomi. I. Undersökningar öfver Geraniaceernas byggnad. (Arbeten från Lunds Botaniska Institution. VII.) 134 + IV + 2 s. + 6 t. *XIX: IV. 1882–83.*

Berggren, S., Iakttagelser öfver mossornas könlösa fortplantning genom groddknoppar och med dem analoga bildningar. 30 + 3 s. + 4 t. *(I: I.) 1864.*

—, Bidrag till Skandinaviens bryologi. 30 + 1 s. + 1 t. *(II: III.) 1865.*

—, Studier öfver mossornas byggnad och utveckling. I. Andreæaceæ. 30 + 1 s. + 2 t. *(IV: II.) 1867.*

—, d:o. II. Tetraphideæ. 7 + 1 s. + 1 t. *(VII: II.) 1870.*

—, Om Azolla's prothallium och embryo. 11 + 2 s. + 2 t. *XVI: II. 1879–80.*

Borgman, J. A., Studier öfver barkens inre bygnad i Conifererernas stam. I. (Arb. fr. Lunds Botaniska Institution. II.) 56 s. + 3 t. *XIV: II. 1877–78.*

Cedervall, E. V., Undersökningar öfver Araliaceernas stam. (Arbeten från Lunds Botaniska Institution. I.) 32 + 2 s. + 3 t. *XIV: II. 1877–78.*

Eriksson, J., Studier öfver Leguminosernas rotknölar. 28 + 2 s. + 3 t. *X: II. 1873.*

Eriksson, J., Om meristemet i dikotyla växters rötter. 43 + s. + 4 t. *XIII: III. 1876–77.*

Hultberg, Aug., Anatomiska undersökningar öfver Salicornia, företrädesvis Salicornia herbacea L. 51 s. + 5 t. *XVIII: II. 1881–82.*

Jönsson, B., Bidrag till kännedomen om bladets anatomiska byggnad hos Proteaceerna. (Arb. fr. Lunds Bot. Inst. III.) 49 + 2 s. + 3 t. *XV: II. 1878–79.*

—, Om embryosäckens utveckling hos Angiospermerna. 86 s. + 8 t. *XVI: II. 1879–80.*

—, Befruktningen hos slägtet Najas samt hos Callitriche autumnalis. 26 s. *XX: IV. 1883–84.*

Ljungström, E., Bladets byggnad inom familjen Ericineæ. I. Ericeæ. (Arbeten från Lunds Botaniska Institution. VI.) 47 s. + 2 t. *XIX: IV. 1882–83.*

Neuman, L. M., Undersökningar öfver bast och sklerenchym hos dicotyla stammar.

Ett bidrag till dessa väfnaders utvecklingshistoria. (Arb. fr. Lunds Bot. Institution. IV.) 49 s. + 3 t. *XVI: II. 1879–80.*

Nordstedt, O., Några iakttagelser öfver Characeernas groning. 12 s. + 1 t. *(II: III.) 1865.*

—, Bidrag till kännedomen om sydligare Norges Desmidiéer. 51 s. + 1 t. *IX: II. 1872.*

—, Beskrifning öfver en ny art af slägtet Spirogyra. 2 s. + 1 t. *IX: II. 1872.*

—, De Algis et Characeis. 20 s. + 1 t. *XVI: II. 1879–80.*

Sandéen, P. F., Morphologiska iakttagelser öfver bladknopparne hos några Polygoneæ. 29 + 3 s. + 2 t. *(I: I.) 1864.*

—, Bidrag till kännedomen om gräsembryots byggnad och utveckling. 14 + 3 s. + 2 t. *(V: III.) 1868.*

Geologi. Mineralogi. Paleontologi.

Holmström, L. P., Iakttagelser öfver istiden i södra Sverige. 34 + IX s. + 1 karta. *(III: IV.) 1866.*

Lundgren, B., Palæontologiska iakttagelser öfver Faxekalken på Limhamn. I. 31 + 1 s. + 1 t. *(III: IV.) 1866.*

—, Rudister i kritformationen i Sverge. 12 + 1 s. + 1 t. *(VI: II.) 1869.*

—, Om några växter från den stenkolsförande formationen i nordvestra Skåne. 8 s. *IX: II. 1872.*

Lundgren, B., Om den vid Ramsåsa och Öfvedskloster i Skåne förekommande sandstenens ålder. 14 s. *X: II. 1873.*

—, Undersökningar öfver molluskfaunan i Sverges äldre mesozoiska bildningar. 57 + 7 s. + 6 t. *XVII: III. 1880–81.*

—, Undersökningar öfver Brachiopoder i Sverges kritsystem. 72 s. + 3 t. *XX: IV. 1883–84.*

Nathorst, A. G., Om några arktiska växtlemningar i en sötvattenslera vid Alnarp i Skåne. I. 17 + 2 s. + 1 t. o. 1 karta. *(VII: II.) 1870.*

Sjögren, Hj., Kristallografisk undersökning af chondrodit och humit från svenska fyndorter. 118 + 2 s. + 5 t. *XVII: III. 1880–81.*

Torell, O., Om de geologiska forskningarne i Norge. 20 s. *(II: III.) 1865.*

—, Bidrag till sparagmitetagens geognosi och paleontologi. 40 s. + 3 t. *(IV: II.) 1867.*

Torell, O., Petrificata suecana formationis cambricæ. 14 s. *(VI: II.) 1869.*

Törnqvist, S. L., Om Fågelsångstraktens undersiluriska lager. 25 + 1 s. + 2 t. *(I: I.). 1864.*

—, Om lagerföljden i Dalarnes undersiluriska bildningar. 20 s. + 1 t. *(III: IV.) 1866.*

—, Undersökningar öfver Siljans trilobitfauna. 101 s. + 3 t. *XX: IV. 1883–84.*

Årsberättelser, afgifna af universitetets rektor.

För läsåret 1866–67, af **C. J. Ask.** 20 s. *(III: III.) 1866.*

„ 1868–69, af **G. Ljunggren.** 16 s. *(V: II.) 1868.*

„ 1869–70, af **G. Broomé.** 19 s. *(VI: I.) 1869.*

„ 1870–71, af **E. M. Olde.** 14 s. *(VII: I.) 1870.*

„ 1871–72, af **C. W. Blomstrand.** 15 s. *(VIII: III.) 1871.*

„ 1872–73, af **C. Olbers.** 17 s. *(IX: I.) 1872.*

„ 1873–74, af **G. K. Hamilton.** 22 s. *X: I. 1873.*

„ 1874–75, af **A. Möller.** 19 s. *XI: III. 1874.*

„ 1875–76, af **A. Th. Lysander.** 27 + VII s. *XII: I. 1875–76.*

För läsåret 1876–77, af **Th. Wisén.** 23 s. *XIII: III. 1876–77.*

„ 1877–78, af **G. Ljunggren.** 29 s. *XIV: II. 1877–78.*

„ 1878–79, af **G. Ljunggren.** 28 s. *XV: II. 1878–79.*

„ 1879–80, af **G. Ljunggren.** 29 s. *XVI: II. 1879–80.*

„ 1880–81, af **G. Ljunggren.** 31 s. *XVII: III. 1880–81.*

„ 1881–82, af **G. Ljunggren.** 26 s. *XVIII: II. 1881–82.*

„ 1882–83, af **G. Ljunggren.** 32 s. *XIX: IV. 1882–83.*

„ 1883–84, af **G. Ljunggren.** 33 s. *XX: II. 1883–84.*

Redogörelser för särskilda universitetsinstitutioner.

Lysander, A. Th., Om det filologiska seminariets i Lund grundläggning (1864–65) och tio-åriga verksamhet (1865–75) samt om vilkoren för dess bestånd. (Inbjudningsskrift.) 28 s. *XI: II. 1874.*

Möller, A., Redogörelse för de arbeten, som blifvit utförda på astronomiska observatoriet i Lund under åren 1867–1874. (Inbjudningsskrift.) 24 s. *XI: III. 1874.*

Wahlgren, Fr., Om den zoologiska institutionen vid Lunds universitet. (Inbjudningsskrift.) 32 s. *(II: III.) 1865.*

Inbjudningsskrifter till universitetshögtidligheter *).

Till Prof. C. W. Skarstedts installation d. 28 Nov. 1865: "Om den zoologiska institutionen vid Lunds universitet", af **F. Wahlgren.** [Se: *Redog.*]

Till Proff. J. J. Borelii och Ph. Humblas installationer d. 1 och 4 Febr. 1867: "Om bronchotomi", af **C. J. Ask.** [Se: *Med.*]

Till rektorsombytet den 1 Juni 1867 af **C. J. Ask.** [Se: *Årsb.*]

Till Prof. C. Warholms installation d. 3 Febr. 1868: "Om det nyromantiska i sagospelet Lycksalighetens ö", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till rektorsombytet den 1 Juni 1869, af **G. Ljunggren.** [Se: *Årsb.*]

Till Prof. C. A. Walbergs installation d. 10 Maj 1870: "Några anmärkningar om den svenske domarens inamovibilitet", af **G. Broomé.** [Se: *Jur.*]

Till rektorsombytet d. 1 Juni 1870 och Prof. C. J. Schlyters juris utriusque jubeldoktorspromotion, af **G. Broomé.** [Se: *Årsb.*]

Till Prof. C. T. Odhners installation d. 8 Maj 1871: "Om de skandinaviska runornas omedelbara ursprung från det äldsta feniciska alfabetet", af **E. M. Olde.** [Se: *Germ. spr.*]

Till sorgfesten öfver H. M. Drottning Lovisa d. 16 Maj 1871, af **E. M. Olde.** 7 s. *(VII: I.) 1870.*

Till rektorsombytet d. 1 Juni 1871, af **E. M. Olde.** [Se: *Årsb.*]

Till filosofie doktorspromotionen d. 3 Juni 1871: "Epilogen vid magisterpromotionen 1820", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till rektorsombytet den 1 Juni 1872, af **C. W. Blomstrand.** [Se: *Årsb.*]

---

*) I kronologisk ordning. — Den till jubelfesten 1868 hörande programliteraturen m. m. är icke upptagen i Årsskriften. Den återfinnes i det särskildt utgifna arbetet *"Lunds Universitets andra sekularfest Maj 1868"* (Lund 1868, 4:o). Dessutom saknas i Årsskriften följande inbjudningsskrifter: Till rektorsombytet d. 1 Juni 1868, af **G. Ljunggren.** 17 s. — Till filosofie doktorspromotionen d. 6 Juni 1877: "Om den klassiska forntidens uppfattning af naturens skönhet", af **A. Th. Lysander.** 34 s. — Till festen d. 1 Okt. 1881 med anledning af H. K. H. Kronprinsens förmälning, af **G. Ljunggren.** 3 s. — Till filosofie doktorspromotionen d. 31 Maj 1883, af **A. Nyblæus.** 8 s. – Till 400-årsfesten d. 10 Nov. 1883 med anledning af Martin Luthers födelse, af **G. Ljunggren.** 7 s.

Här torde ock böra nämnas *"Festskrift till Kgl. Universitetet i Köpenhamn vid dess fyrahundra års jubileum i Juni 1879 från Kgl. Carolinska Universitetet i Lund"* (Lund 1879, 4:o), hvilken icke inrymts i Årsskriften, utan sjelfständigt utgifvits. Festskriften innehåller: **Cederschiöld. G.**, Clarus Saga. Clari fabella. Islandice et latine. VI + 38 s. – **Lundgren, B.**, Bidrag till juraformationen på Bornholm. 27 + 1 s. + 1 t.

Till sorgfesten öfver H. M. Konung Carl XV d. 29 Nov. 1872 af **C. Olbers.** 4 s. *IX: II. 1872.*

Till rektorsombytet d. 31 Maj 1873, af **C. Olbers.** [Se: *Årsb.*]

Till Prof. C. F. E. Björlings installation d. 28 Nov. 1873: "Statsinkomsternas olika slag", af **K. G. Hamilton.** [Se: *Jur.*]

Till rektorsombytet d. 1 Juni 1874, af **K. G. Hamilton.** [Se: *Årsb.*]

Till filosofie doktorspromotionen d. 3 Juni 1874: "Bidrag till frågan om den nyare kemiens förhållande till den äldre", af **C. W. Blomstrand.** [Se: *Kemi.*]

Till Prof. M. V. Odenii installation d. 15 April 1875: "Redogörelse för de arbeten, som blifvit utförda på astronomiska observatoriet i Lund under åren 1867–1874", af **A. Möller.** [Se: *Redog.*]

Till rektorsombytet den 1 Juni 1875, af **A. Möller.** [Se: *Årsb.*]

Till Prof. J. R. T. Langs installation d. 16 Sept. 1875: "Om det filologiska seminariets i Lund grundläggning och tioåriga verksamhet (1865–75)", af **A. Th. Lysander.** [Se: *Redog.*]

Till Proff. C. Cavallins och K. A. V. Holmgrens installationer d. 13 o. 14 Mars 1876: "De uita ac disciplina J. G. Ekii. I.", af **A. Th. Lysander.** [Se: *Hist.*]

Till rektorsombytet den 1 Juni 1876, af **A. Th. Lysander.** [Se: *Årsb.*]

Till rektorsombytet d. 1 Juni 1877, af **Th. Wisén.** [Se: *Årsb.*]

Till minnesfesten öfver Carl von Linné d. 10 Jan. 1878: "Carl v. Linnés vistande i Lund och bref till E. G. Lidbeck", af **G. Ljunggren.** [Se: *Hist.*]

Till Prof. P. Assarssons installation d. 1 Febr. 1878: "Svenska akademien och sången öfver Creutz", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till Prof. V. E. Lidforss' installation d. 16 Sept. 1878: "Selma och Fanny af Franzén", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till Prof. E. Tegnérs installation d. 24 Mars 1879: "Några anmärkningar rörande Esaias Tegnérs bildspråk", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till filosofie doktorspromotionen d. 31 Maj 1879: "Om en särskild art af rörelse i en obegränsad, osammantryckbar vätska, i hvilken sammantryckbara kroppar äro utspridda", af **A. V. Bäcklund.** 11 s. [Se: *Fys.*]

Till Prof. F. W. C. Areschougs installation d. 22 Sept. 1879: "En tidsbild från seklets början", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till filosofie doktorspromotionen och den dermed förenade minnesfesten öfver protionen 1829, d. 31 Maj 1880, af **C. W. Blomstrand.** 18 s. *XVI: I. 1879–80.*

Till Prof. A. V. Quennerstedts installation d. 16 Sept. 1880: "Cæsarskarakteren i Shakespeares Julius Cæsar", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till Prof. A. G. L. Billings installation d. 16 Sept. 1881: "Några anmärkningar om Walter Scott och hans romandiktning", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till nya universitetshusets invigning d. 27 Sept. 1882, af **G. Ljunggren.** 24 s. *XIX: II. 1882–83.*

Till Prof. Hj. O. Lindgrens installation d. 28 Sept. 1882: "Studier öfver Runeberg. I.", af **G. Ljunggren.** [Se: *Lit.-hist.*]

Till festen d. 13 Nov. 1882, 100-årsdagen af Esaias Tegnérs födelse: "Svea", af G. Ljunggren. [Se: *Lit.-hist.*]

Till Prof. G. S. Trägårdhs installation d. 1 Febr. 1883: "Studier öfver Runeberg. II., af G. Ljunggren. [Se: *Lit.-hist.*]

Föreläsningstabeller.

Föreläsningar och öfningar vid carolinska universitetet i Lund

	h. t. 1866.	*(III: I.) 1866.*
d:o	v. t. 1867.	*(III: III.) 1866.*
d:o	h. t. „	*(IV: I.) 1867.*
d:o	v. t. 1868.	*(IV: II.) 1867.*
d:o	h. t. „	*(V: II.) 1868.*
d:o	v. t. 1869.	*(V: I.) 1868.*
d:o	h. t. „	*(VI: II.) 1869.*
d:o	v. t. 1870.	*(VI: I.) 1869.*
d:o	h. t. „	*(VII: I.) 1870.*
d:o	v. t. 1871.	*(VII: II.) 1870.*
d:o	h. t. „	*(VIII: I.) 1871.*
d:o	v. t. 1872.	*(VIII: III.) 1871.*
d:o	h. t. „	*IX: I. 1872.*
d:o	v. t. 1873.	*IX: II. 1872.*
d:o	h. t. „	*X: I. 1873.*
d:o	v. t. 1874.	*X: II. 1873.*
d:o	h. t. „	„
d:o	v. t. 1875.	*XI: III. 1874.*

Lunds universitets program

	h. t. 1875.	*XII: I. 1875–76.*
d:o	v. t. 1876.	„

Föreläsningar . . . vid kongl. universitetet i Lund

	h. t. 1876.	*XII: II. 1875–76.*
d:o	v. t. 1877.	*XIII: III. 1876–77.*
d:o	h. t. „	*XIV: I. 1877–78.*
d:o	v. t. 1878.	„
d:o	h. t. „	*XV: II. 1878–79.*
d:o	v. t. 1879.	„
d:o	h. t. „	*XVI: II. 1879–80.*
d:o	v. t. 1880.	„
d:o	h. t. „	*XVII: I. 1880–81.*
d:o	v. t. 1881.	„
d:o	h. t. „	*XVIII: II. 1881–82.*
d:o	v. t. 1882.	„
d:o	h. t. „	*XIX: I. 1882–83.*
d:o	v. t. 1883.	„
d:o	h. t. „	*XX: I. 1883–84.*
d:o	v. t. 1884.	„

Fysiografiska Sällskapets förhandlingar *).

Uppgift på de föredrag, som blifvit hållna vid Fysiografiska Sällskapets sammanträden läsåret 1865–66. (*II: III.*) *1865.*

d:o 1866–67. (*III: IV.*) *1866.*

d:o 1867–68. (*IV: II.*) *1867.*

d:o 1868–69. (*V: III.*) *1868.*

d:o 1869–70. (*VI: II.*) *1869.*

d:o 1870–71. (*VII: II.*) *1870.*

d:o 1871–72. (*VIII: III.*) *1871.*

d:o 1872–73. *IX: II. 1872.*

d:o 1873–74. *X: II. 1873.*

Uppgift o. s. v. 1874–75. *XI: III. 1874.*

d:o 1875–776. *XII: II. 1875–76.*

d:o 1876–77. *XIII: III. 1876–77.*

d:o 1877–78. *XIV: II. 1877–78.*

d:o 1878–79. *XV: II. 1878–79.*

d:o 1879–80. *XVI: II. 1879–80.*

d:o 1880–81. *XVII: III. 1880–81.*

d:o 1881–82. *XVIII: II. 1881–82.*

d:o 1882–83. *XIX: IV. 1882–83.*

d:o 1883–84. *XX: IV. 1883–84.*

Innehållsförteckningar.

Årgång. I–IV. (Lokalregister.) (*IV: I.*) *1867.*

„ I–X. d:o *XI: IV. 1874.*

Årgång. I–XX. Systematisk innehållsförteckning och alfabetiskt författareregister. *XX: I–IV. 1883–84.*

---

*) Särskildt har utgifvits: "*Commentationes quas in memoriam sollennium secularium a. d. III Nonas Oct. MDCCCLXXVIII edidit Regia Societas Physiographorum Lundensis. Minnesskrift utgifven af Kongl. Fysiografiska Sällskapet i Lund med anledning af dess hundraårsfest den 3 October 1878*" (Lund 1878, 4:o). Dess innehåll är följande: **Odenius, M. V.**, Iakttagelser öfver missbildning af högra hjärtkammarens papillarmuskler. 11 s. + 1 t. — **Wijkander, Aug.**, Du frottement intérieur des liquides. 22 s. + 1 t. — **Blomstrand, C. W**, Titanater från Småland jemte några anmärkningar rörande dylika mineraliers undersökning. 41 s. — **Claësson, P.**, Om de en- och flervärdiga alkoholernas jemte kolhydraternas sulfater. 66 s. — **Lundgren, B**, Studier öfver faunan i den stenkolsförande formationen i nordvestra Skåne. 57 + 3 s. + 1 tabell + 2 tafl. — **Wahlgren, F.**, Om de vid utvidgningen af Ystads hamn åren 1868—69 funne däggdjursben. 13 s. — **Nordstedt, O.**, De Algis aquæ dulcis et de Characeis ex insulis Sandvicensibus a Sv. Berggren 1875 reportatis. 24 + 2 s. + 2 t. — **Berggren, S.**, Några nya eller ofullständigt kända arter af ny-zeeländska fanerogamer. 33 + 8 s. + 7 t. — **Areschoug, F. W. C.**, Jemförande undersökningar öfver bladets anatomi. 242 + 13 s. + 11 t.



Alfabetiskt författareregister.



Öfversigt.



Innehåll:
